Ph. Pr. 1036 pkb Sabatier

<36624564140013

<36624564140013

Bayer. Staatsbibliothek

Religionsphilosophie

auf

psychologischer und geschichtlicher Grundlage.

Von

Dr. theol. **August Sabatier,**

Professor und Dekan an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris.

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

Dr. theol. **August Baur,**

Dekan in Weinsberg.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1898.

351 J

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Theologische Erkenntnißtheorie.

Ein kritischer Versuch
von
Dr. theol. **August Sabatier**,
ord. Professor an der protest.-theologischen Fakultät zu Paris.
Ins Deutsche übertragen
von
Dr. th. **August Baur**,
evang. Dekan in Münsingen (Württemberg).
Groß 8. 1896. M. —.90.

Der biblische Wunderbegriff.

Von
Dr. th. **E. Ménégoz**,
Professor an der protest.-theologischen Fakultät zu Paris.
Mit Nachträgen deutsch herausgegeben
von
Dr. th. **August Baur**,
evang. Dekan in Münsingen (Württemberg).
8. 1895. M. —80.

Lehrbuch der Religionsphilosophie.

Von
Dr. **H. Siebeck**,
Professor der Philosophie an der Universität Giessen.
Gross 8. 1893. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.
(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Religionsphilosophie im Umriss.

Von
Dr. **R. Seydel**,
weil. Professor der Philosophie in Leipzig.
Mit historisch-kritischer Einleitung
Ueber die Religionsphilosophie seit Kant.
Nach des Verfassers Tode herausgegeben von
Professor D. **P. W. Schmiedel.**
Lex. 8. 1893. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

Lehrbuch der Religionsgeschichte.

In Verbindung mit mehreren Fachgelehrten herausgegeben von
P. D. Chantepie de la Saussaye,
Professor an der Universität Amsterdam.
Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage.
Zwei Bände.
Gross 8. 1897. M. 20.—. Gebunden M. 25.—.
(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie

auf

psychologischer und geschichtlicher Grundlage.

Von

Dr. theol. **August Sabatier,**

Professor und Dekan an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris.

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

Dr. theol. **August Baur,**

Dekan in Weinsberg.

Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1898.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. Br.

Vorwort des Uebersetzers.

Der im Jahr 1896 von mir übersetzten „Theologischen Erkenntnistheorie“ des verehrten Herrn Verfassers, die mit wenigen Veränderungen in dieses Buch mit aufgenommen ist (III. Teil 4. Kapitel), lasse ich nun die Uebersetzung des ganzen Werkes des Herrn Verfassers folgen, in welchem er seine ganze religiöse Erfahrung und den Ertrag eines reichen theologischen Lebens niedergelegt hat.

Auch bei dieser Uebersetzung hat mir mein verehrter Freund, der Amtsbruder des Herrn Verfassers, Herr Professor D. Eugen Ménégoz in Paris, trefflichen und treuen Beistand geleistet. Ihm sei dafür hier von Herzen Dank gesagt.

Weinsberg, 4. Juni 1898.

Dekan D. **August Baur.**

Vorrede des Verfassers.

I.

Vorliegender Band umfasst drei Teile, die sich zu einander verhalten wie die drei Stockwerke eines und desselben Gebäudes. Der erste handelt von der Religion und ihrem Ursprung, der andere vom Christentum und seinem Wesen, der dritte vom Dogma und seiner Natur.

Indem ich also vom Allgemeinen zum Besonderen, von den Elementarformen der Religion zu ihrer höchsten Gestalt meinen Weg nehme und hierauf von den inneren, ersten Erscheinungen

der Religion zu ihren Lehren, deren Entwicklung und den sie beherrschenden Gesetzen fortschreite, versuche ich, im Zusammenhang eine Reihe zusammengehöriger fortschreitender Anschauungen darzulegen, von denen ich jedoch wünsche, dass man darin nicht ein System sehe, sondern die sichere Anwendung und die vornehmsten Ergebnisse der Methode strenger psychologischer und historischer Beobachtung, die ich schon seit einer Reihe von Jahren auf diesem Untersuchungsgebiet betreibe. Auf keinem Gebiet ist die Zusammenhangslosigkeit der Begriffe grösser, der Konflikt der Meinungen schärfer, sind die sich bekämpfenden Grundgedanken widerspruchsvoller oder wenigstens schwerer mit einander zu versöhnen. Auf keinem anderen Gebiete thut es dringender not, etwas mehr Zusammenhang, Klarheit und Harmonie hineinzubringen. Zwei grosse Leidenschaften haben unser Jahrhundert seit seiner Jugendzeit begeistert und bewegen noch seine letzten Jahre. Es hat sich gleichzeitig dem doppelten Kult der wissenschaftlichen Methode und dem des sittlichen Ideals gewidmet; aber statt beide vereinigen zu können, hat es beide bis auf die Spitze getrieben, wo es scheint, als könnten sie sich nur völlig widersprechen und einander ausschliessen. Jedes ernste Gemüt fühlt in seinem Inneren diese Spaltung; es möchte gerne seine edelsten Wünsche, die beiden letzten Beweggründe des Lebens und Handelns, die ihm noch geblieben sind, in Uebereinstimmung bringen. Wird sich nun wohl diese notwendige Versöhnung wo anders finden lassen als in einer erneuten Anschauung von der Religion?

Heutzutage verkennt niemand mehr die soziale Wichtigkeit der religiösen Frage. Philosophen, Moralisten, Staatsmänner zeigen uns, dass sie alle anderen Fragen beherrscht, und dass sie schliesslich allein die Lösung der anderen Fragen zu verhindern oder zu entscheiden vermag. Aber welch ein sonderbarer Widerspruch: je grösser der Eifer und die Entschiedenheit ist, dem man bei eben diesen Leuten begegnet, um die religiöse Frage in der sozialen Ordnung zu regeln, um so grösser stellt sich bei ihnen die Gleichgiltigkeit und die Unfähigkeit heraus, die religiöse Frage bei ihnen selbst, in ihrem eigenen Innenleben und in ihrem Familienleben zum Austrag zu bringen. Während ihre Zuversicht und ihr Eifer, diese Frage für die Anderen, für die Nation, für die Unmündigen, die Kranken und Soldaten zu entscheiden, bis zur Unduldsamkeit und Tyrannei

geht, gelangt ihr Skeptizismus und ihre Trägheit darin, was ihre eigene Person angeht, fast nur zum Geständnis ihrer Inkompetenz und der Verzichtleistung auf eigenes Urteil. Dennoch scheint es mehr und mehr sicher, dass diese Frage thatsächlich erst dann ihre Lösung im äusseren Leben finden werde, wenn sie dieselbe in den Seelen gefunden haben wird. Es ist eine grosse Täuschung, auf eine Reform zu warten, für die man gar nichts geleistet, und auf eine neue Erleuchtung, für deren Gewinnung man gar nichts gethan hat. Die Zeit der Propheten ist vorüber; es ist eitler Wahn, auf eine Offenbarung vom Himmel zu hoffen, die allen Ungewissheiten ein Ende machen soll. Es ist sogar wahrscheinlich, dass man auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Philosophie und Religion keine solche Herrschergenies, solche Könige des Gedankens mehr erleben wird, die vermöge ihres alleinigen Ansehens Geschlechter und Völker in ihre Gefolgschaft ziehen. Ueberall siegt die Demokratie, auf dem Gebiet der Moral wie der Politik. Seit die Vernunft sich emanzipiert hat, ist das Gefühl der Unabhängigkeit nur um so eifersüchtiger geworden. Ehe wir gehorchen, wollen wir überzeugt sein. Nur aus dem Zusammenarbeiten Aller an dem gemeinsamen Werke wird künftighin der allgemeine Fortschritt hervorgehen. Das ist auch der Grund, warum man keine Kraft geringschätzen darf und die Bestrebungen auch der geringsten Arbeiter ermutigen soll. Freilich darf niemand das Recht haben, Anderen eine Lehre aufzudrängen, ja sogar nicht einmal die Anmassung, Andere in ihrem Denken zu leiten; aber ein überzeugter und aufrichtiger Geist hat das Recht, zu sagen, wie er sein eigenes Denken geleitet hat, und wenigstens, als eine persönlich gemachte und der Untersuchung unterworfene Erfahrung, die Anschauungen vorzutragen, zu denen er gelangt ist. Ein Descartes führte die stolzeste und zugleich die bescheidenste Sprache, die allein in diesen Dingen den hervorragendsten Geistern wie den niedersten Arbeitern ziemt, als er seinen „Discours de la méthode“ mit den Worten einleitete: „Diejenigen, welche sich herausnehmen, Andere zu belehren, müssen sich für fähiger halten als die, welche sie belehren wollen. Wenn sie darin nur im geringsten fehlen, verdienen sie Tadel. Aber indem ich diese Schrift wie eine Geschichte, oder, wenn man es vorzieht, wie eine Fabel vorlege, in welcher man neben nachahmungswerten Beispielen auch vielleicht einige andere findet,

denen man mit gutem Grunde nicht folgen kann, so hoffe ich, dass sie einigen nützlich sein wird, ohne jemand zu schaden, und dass alle mir für meine Freimütigkeit Dank wissen werden."

Die Solidarität der Geister ist so gross geworden, die umlaufenden Ideen verbreiten sich, gleich den Winden, mit solcher Schnelligkeit und erzeugen in den verschiedenartigsten und entlegensten Sphären so ähnliche Seelenzustände, dass mancher, der diese Studien liest, und sich im Ringen mit denselben Schwierigkeiten befindet, welche so lange den Verfasser festgehalten haben, einiges Interesse und einigen Gewinn haben wird, zu sehen, wie es dem Verfasser gelungen ist, sich Befriedigung zu verschaffen. Selbst wer über diese Fragen noch nie nachgedacht hat, oder in der Meinung, sie seien unlösbar, ihnen leichtsinnig ausgewichen ist, wird sich nicht ungern zu diesen Fragen von jemand zurückführen lassen, der seine Freiheit zu denken nicht antasten, sondern ihn bloss anleiten will, davon Gebrauch zu machen. Wer hat denn nicht schon am Ende seiner Selbstbetrachtungen, an den Grenzen seines Wissens, nach seinen Gemütsbewegungen, nach den Freuden, die er durchkostet, den Prüfungen, welche er durchgemacht, mit einem Wort am Haltepunkt des Lebens, das er durchlebt hat, die religiöse Frage, ich möchte sagen, das geheimnisvolle Problem seiner eigenen Bestimmung sich erheben sehen? Das ist ja unter allen die Lebensfrage. Ich begreife, dass man, wegen der Unmöglichkeit, darauf eine Antwort zu finden, ihr ausweicht oder sich ihr eine Zeit lang zu entziehen versucht; aber es ist nicht zu umgehen, dass man immer wieder auf sie zurückkommt. Hat das Leben einen Sinn, und lohnt es sich, es im Ernst zu leben? Haben unsere Anstrengungen ein Ziel, haben unsere Werke und Gedanken einen dauernden Wert im Hinblick auf das Weltall? Wenn auch das eine Geschlecht dieses Problem ausscheidet, mit der neuen Generation kehrt es wieder zurück. Jeder Nachwuchs des menschlichen Geschlechtes führt es notwendigerweise wieder ein; denn wenn auch das Alter, nachdem es sein Leben beinahe erschöpft und seinen Becher geleert hat, das Interesse daran verliert, so wirft sich die Jugend mit erneuter Leidenschaft darauf; denn sie will leben; Leben aber ist Handeln und alles Handeln schliesst einen Glauben in sich. Darum habe ich auch gerade an die Jugend gedacht, als ich diese Blätter verfasste, und ihr widme ich dieselben. Es ist mir immer als eine Pflicht

erschienen, dass, wenn es sich um einen so wichtigen Gegenstand handelt, die Alten den Jungen über ihre Erfahrung Rechenschaft zu geben haben.

Auf ein Geschlecht, das sich in der Philosophie beim Positivismus, in der Moral beim Utilitarismus, in der Kunst und Poesie beim Naturalismus beruhigen zu können geglaubt hat, folgt ein anderes Geschlecht, das sich mehr als je mit dem Geheimnis der Dinge abmüht, das sich von dem Ideal angezogen fühlt und von sozialer Brüderlichkeit, von Selbstverleugnung, von Selbstaufopferung an die Kleinen, die Elenden, die Unterdrückten bis zum Heldentum der christlichen Liebe träumt. Daher die Bewegung, die man die Wiedergeburt des Idealismus genannt hat, d. h. die Rückkehr zu den allgemeinen Ideen, zum Glauben an das Unsichtbare, den Geschmack und das Verständnis für das Symbolische; daher diese ebenso verworrenen als leidenschaftlichen Anwandlungen, eine Religion wiederzufinden oder zu der zurückzukehren, welche unsere Väter verschmäht hatten. Es scheint mir, als ob unsere jungen Leute tapfer vorwärts drängen, indem sie zwischen zwei hohen Mauern marschieren: auf der einen Seite die moderne Wissenschaft und ihre strengen Methoden, auf die man nicht mehr verzichten kann; auf der anderen Seite die Dogmen und die Gewöhnungen vom religiösen Unterricht her, wo sie in der Jugend ihre Nahrung empfangen haben und wohin sie zwar zurückkehren wollen, aber ehrlicher Weise nicht mehr können. Die Weisen, die sie bis dahin geleitet haben, zeigen ihnen die Sackgasse, in welche sie getrieben sind, und fordern sie auf, Partei zu ergreifen: entweder mit der Wissenschaft gegen die Religion oder mit der Religion gegen die Wissenschaft. Mit Recht zögern sie vor diesem schrecklichen Entweder-Oder. Giebt es denn keine andere Wahl als zwischen frommer Unwissenheit und brutaler Wissenschaft? Sollen wir fortfahren, nach einer Moral zu leben, welche von unserer Wissenschaft Lügen gestraft wird, oder eine Theorie von den Dingen aufzubauen, die durch unser Gewissen gerichtet wird? Hat denn das enge und finstere Thal, in dem sich unsere geängstigte Jugend vorwärts bewegt, gar keinen Ausgang? — An der Seite der abschüssigen Felsen habe ich einen freilich engen und manchmal schwierigen Pfad, der aber auf eine ebenere und offenere Hochfläche führt, wahrzunehmen geglaubt; ihm bin ich nach einigen Anderen gefolgt, und ich zeige ihn wackeren

und jüngeren Pionieren, die durch entschiedene und mutvolle Inangriffnahme des Werkes daraus vielleicht einen breiteren und sichereren Weg machen werden, wo dann die ganze Karawane durchziehen kann.

II.

Ehe ich meine Feder niederlege, muss ich noch einige Einwürfe beantworten, die mir schon gemacht worden sind. Da sie nach meinem Erachten nur auf Missverständnissen beruhen, so habe ich hier die Gelegenheit, über den Charakter meiner Methode und die allgemeine Richtung meiner Beweisführung Aufklärungen zu geben, die vielleicht nicht ganz unnütz sein werden.

Der erste Vorwurf, den man gegen mich richtet, ist enthalten in den Worten „naturalistischer Evolutionismus", womit man meine Lehre definieren zu können glaubt. Man schreibt mir somit eine mehr oder weniger materialistische Auffassung vom Universum zu, wonach ich nach der Art von Spencer alle Dinge allein durch das Gesetz der Evolution erkläre und früher oder später damit endigen müsse, die Gesetze der sittlichen Welt auf die Gesetze der Naturwelt zurückzuführen, weil ich aus den ersteren eine einfache Umbildung der letzteren mache. Habe ich es nötig, zu sagen, dass das gerade das Gegenteil meiner Ansicht ist? Ich treibe unmittelbar gar keine Metaphysik; aber wenn man in diesem Buch eine solche entdecken will, so wird man, wie ich glaube, eine ganz entgegengesetzte herausfinden. Freilich liebe ich es, mich des Wortes Evolution zu bedienen und alle Erscheinungen in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge zu betrachten. Aber hier steckt durchaus keine metaphysische Lehre, vielmehr nur ein Untersuchungsverfahren, eine Methode, die aus zwei wesentlichen Regeln besteht: jede Thatsache so, wie sie sich darstellt, zu beobachten und zwar in der Ordnung, d. h. unter den Bedingungen, worin sie sich darstellt, zu beobachten, weil eine Thatsache ihre Wahrheit und Geltung nur in dieser Ordnung und Verkettung besitzt. Das sittliche Leben wird auf unserem Planeten langsam und schmerzvoll aus dem Schoss des organischen Lebens herausgeboren. Darf man aber daraus schliessen, dass in dem einen nicht mehr enthalten sei als in dem anderen, und dass sie beide gleichviel gelten? Keineswegs. Es ist ratsam, die beiden Reihen von Phänomenen in ihren Beziehungen und Verbindungen festzustellen; aber dieselbe

Methode, die mir ihre Erkenntnis verschafft, giebt mir nicht mehr Recht, beide zu verwechseln, als sie zu trennen, ihre Unterschiede zu verkennen, als ihre Analogien zu vergessen. Im Gegenteil zeigt sie mir, dass es einen Gang nach vorwärts giebt, einen wirklichen Fortschritt vom einen zum anderen, dass die erste Reihe thatsächlich ihr Ende in der anderen findet, dass es eine Art lebendiger fortschreitender Schöpfung giebt, auf welcher jede Stufe neue Reichtümer und Herrlichkeiten zu Tage fördert. Dies ist so bestimmt der Grund meiner Religionsphilosophie, dass es viel begründeter oder der Wahrscheinlichkeit entsprechender schiene, mich der Leugnung der Realität der Welt, als der Leugnung der fortgehenden Wirksamkeit Gottes des Schöpfers anzuklagen.

Freilich hat mich dieser eine Vorwurf vor dem anderen nicht geschützt; ja man hat es für gut befunden, beide Vorwürfe zumal gegen mich zu richten, ohne sich auch nur die Mühe zu geben, sie in Uebereinstimmung zu bringen. Dem Vorwurf des naturalistischen Evolutionismus ist der des Pantheismus gefolgt. Man macht mich zu einem blinden und fügsamen Schüler eines mehr oder minder HEGEL'schen Idealismus, der die Wirklichkeit der Mittelursachen aufhebt, um sich auf die Betrachtung des unendlichen Ausströmens in der Welt und der fortwährenden Umbildung der einen Substanz oder ersten Ursache zu beschränken, von der man mit gleichem Rechte sagen könne, dass sie alles oder dass sie nichts sei. Aber gerade hier übersieht man den Charakter der von mir befolgten Methode. Sie führt mich in meinem Bewusstsein zu der Entdeckung eines geheimnisvollen, aber wirklichen Zusammenseins einer besonderen Ursache, die ich bin, und einer allgemeinen Ursache, die Gott ist. Hier liegt freilich, ich wiederhole es, ein für die Analyse undurchdringliches Mysterium vor; aber unleugbar ist es doch für jeden Menschen vorhanden, der sich selber prüft und in den letzten Grund seines Lebens eindringt. Gerade von diesem Mysterium aus entspringt die Religion mit unüberwindlicher Notwendigkeit. Da ich nun dieses Mysterium schon an den Anfang meiner Untersuchungen setze und streng bis zum Ende festhalte, wie kann man mir da mit Recht den Vorwurf machen, dass ich von den beiden Gliedern, die es miteinander bilden, das eine dem anderen opfere? Das hiesse ja folgerichtig nichts anderes, als dass ich das Mysterium aufheben und damit zugleich meine

Theorie vom psychologischen Ursprung der Religion unmöglich machen würde! „In mir“, sagt CHARLES SECRÉTAN, „wohnt ein Grösserer als ich“; ein geheimnisvoller Gast, dessen universelle und ewige Thätigkeit ich unter den wechselnden Erscheinungen meiner eigenen empirischen Thätigkeit ahne, und auf den ich, sofern ich selber gut, vertrauensvoll, mutig und demütig bin, jederzeit meine Güte, mein Vertrauen, meinen Mut, meine Demut, wie mein ganzes Leben zurückführe.

Ich kann zwar die Coexistenz des Endlichen und des Unendlichen nicht begreifen; aber diese Dualität ist unter allen Umständen da. Ich beobachte, dass es in der Welt der Natur, wie in der Geisteswelt, in jedem Phänomen eine verborgene Kraft, eine gewisse potentielle Energie giebt, welche es treibt, sich selbst zu überbieten. Die Natur ist in einem beständigen Werden, sozusagen in einem beständigen Gebären begriffen. Es ist nicht wahr, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe, und dass die Zukunft weiter nichts als die Vergangenheit wiederholen könne. Die Schöpfung Gottes ist noch nicht vollendet. „Mein Vater wirkt bisher“, sagt Jesus. Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar. Aber das Wenige, was ich von dem Werk Gottes sehe, beweist mir, dass es im Fortschritt begriffen ist, dass es das Leben auf jeder Stufe höher hebt und bereichert, und dass dieser Fortschritt gerade von jenen Hauptantinomien abhängt, wo mein Verständnis aufhört und mein Herz anbetet. Alles auf die Einheit zurückführen zu wollen, hiesse nichts anderes, als aus dem Reich des Lebens eine unbewegliche Herrschaft des Todes machen. Meinerseits habe ich schon längst auf das verzichtet, was man mit Recht „die Philosophie der Identität“ genannt hat, nämlich auf jene abstrakte Dialektik, welche durch ihre Zurückführung aller Dinge auf ihren logischen Ausgangspunkt die zeitliche Entwicklung, die sie in unserem Bewusstsein und in der Geschichte haben, vollständig unbegreiflich und überflüssig macht. Die schmerzlichen Widersprüche, die schon PASCAL in unserem Geistesleben beobachtet hat, die unlösbaren Antinomien, die KANT in unserem Denken aufgedeckt, scheinen mir stets dem Grund der Dinge näher zu kommen, als die ontologischen Deduktionen eines PLATO, SPINOZA oder HEGEL.

Der dritte Vorwurf, den man gegen mich richtet, geht darauf hinaus, dass ich das Schuldgefühl des sündigen Menschen

abstumpfe, d. h. die Sünde des Menschen leugne, indem ich sie als notwendiges Moment in der Lebensentwicklung auffasse. Man hält mich gewissermaassen gefangen in dem Dilemma: „Bei Ihrer Auffassung ist entweder die Sünde keine Sünde, keine wirklich verdammenswerte Sache mehr, oder wenn sie es doch bleibt, so fällt die Verantwortlichkeit dafür auf Gott, dessen Heiligkeit damit gelästert wird.“

Wahrlich, ich muss mich stets darüber wundern, dass diese Art von Schlussfolgerung noch jemand Vertrauen einzuflössen vermag. Diejenigen, welche sie handhaben, besitzen vermutlich über das Wesen Gottes und die Wege seiner ewigen Gerechtigkeit ein mir nicht zu Gebot stehendes Licht, um mit solcher Sicherheit Schlüsse ziehen zu können. Jedenfalls aber sind sie hier im Irrtum über meine Methode und den Ausgangspunkt, den sie mir liefert. Vor aller Definition und apriorischen Ableitung stelle ich das fest, was mir thatsächlich die psychologische und geschichtliche Beobachtung an die Hand giebt; ich sammele sorgfältig das Zeugnis meines eigenen Bewusstseins und das der grössten Christen aller Jahrhunderte. Nun fasst sich der religiöse und moralische Inhalt dieses Zeugnisses in folgenden drei Punkten zusammen, welche ich allem anderen als Haupt- und Grundaussagen voranstelle, die von nichts anderem als von sich selbst abhängen, und von welchen im Gegenteil alles Uebrige abhängt.

1. Die Sünde, deren ich mich anklage, ist allein That meines persönlichen Willens; wo es keinen persönlichen Willen giebt, da kann es auch keine Sünde geben. Darum ist das sittliche Urteil, welches ich über meine Sünde fälle, wesentlich ein subjektives Urteil, welches nur das Subjekt selber, niemals aber Gott oder das Universum treffen kann.

2. Diese Sünde, die nun so durchweg durch meinen Willen verwirklicht ist, hat nichtsdestoweniger ihren Ursprung in einer Natur oder in einem Charakter, der durch die organische Konstitution seines Wesens oder durch eine Wirkung der Erblichkeit determiniert ist. In der Geschichte begegnet man nirgends einem Wesen, das nicht von früher her determiniert wäre. Der erste Mensch war es mehr als alle anderen. Darum konstatiere ich in mir und in der ganzen Menschheit ein Schicksal, das mich der Sünde dienstbar macht.

3. Die dritte Aussage meines Bewusstseins ist noch erstaunlicher und nichtsdestoweniger sicher; sie lautet: weit ent-

fernt, dass dieses Schicksal zu sündigen meine Verantwortung vor Gott erleichtern oder aufheben würde, erschwert es dieselbe noch. Ich fühle deutlich, dass ich nicht frei bin, das Gute zu thun, und ich verurteile mich um so schmerzlicher, dass ich das Böse thue, so dass dies Verdammungsurteil sich gleichermaassen auf die That und den Urheber der That bezieht und mich nicht bloss dessen versichert, dass meine Sünde als Uebertretung des Gesetzes schlecht ist, sondern dass ich selbst ein Sünder und als solcher strafbar sei. Freilich besteht zwischen diesem Gefühl der Verantwortlichkeit einerseits und des Verhängnisses andererseits ein wenigstens scheinbarer Widerspruch; aber sollte man ihn auch nicht auflösen können, so darf man ihn doch nicht unterdrücken; denn er allein giebt unserem sittlichen Leben Ernst, ermöglicht die Reue, macht die Erneuerung des Herzens oder die Wiedergeburt notwendig nach der Lehre Jesu Christi.

Will einer meiner Widersacher diese drei Punkte und besonders den letzten bestreiten? Gehören sie nicht gerade zu denjenigen, welche es öffentlich und alle Sonntage bekennen, „dass sie im Verderben geboren sind, unfähig zum Guten, von Natur zum Bösen geneigt“ und doch unmittelbar nachher beifügen, „dass sie einen grossen Schmerz erleiden, gesündigt zu haben und sich selbst und ihre Fehler mit ernster Reue verdammen?“ Was thun sie mit einem solchen Gebet anders, als dass sie feierlich gegen ihre eigene Theorie es offen erklären, dass die Sklaverei der Sünde, anstatt den Sünder freizusprechen, ihn vielmehr doppelt verantwortlich macht? Dieser Widerspruch, welcher für die vulgäre Sittlichkeit ein Aergernis bildet, ist in der That das Prinzip und die Quelle der höchsten Moralität und führt folgerichtigermaassen nicht zur Blossstellung, sondern zur Verherrlichung der unverletzlichen geheimnisvollen Heiligkeit Gottes.

Doch gehen wir einen Schritt weiter. Wenn das Gefühl der Unvermeidlichkeit der Sünde und ihrer natürlichen Notwendigkeit thatsächlich in mir das Gefühl der Verantwortlichkeit gar nicht aufhebt, warum sollte sie dasselbe bei dem ersten Menschen nach seiner ersten Sünde aufgehoben haben? Worin wäre die Gerechtigkeit oder Heiligkeit Gottes in dem einen Fall mehr verletzt oder verlästert als in dem anderen? Warum sollte Adam nach seiner Sünde, trotzdem er sich als Sklave

seiner Natur fühlte, sich nicht eben so schuldig und sündhaft gefühlt haben, als es bei mir der Fall ist? Ich habe noch nie eine ernste Antwort auf diese Frage erhalten, und deshalb habe ich die traditionelle Hypothese zum Zweck der Rettung des sittlichen Lebens, die Hypothese von einem Stand der Vollkommenheit oder absoluten Freiheit (beides ist ja moralisch identisch), aus welchem der erste Mensch durch einen willkürlichen Fall gestürzt sei, jederzeit für vergeblich und wertlos gehalten. Seltsam! Denselben Leuten, die mich der Lästerung der göttlichen Gerechtigkeit anklagen, weil ich einfach den göttlichen Plan beschreibe, nach welchem das Geistesleben aus den schmerzlichen Konflikten des animalen Lebens hervorgeht, macht es gar keine Schwierigkeit, zu behaupten, dass Gott nach dem physiologischen Gesetz der Vererbung, indem er die Sünde Adams seinen Nachkommen zurechnete, über das ganze Menschengeschlecht das Geschick des Sünders verhängt habe. Es hilft also schlechterdings gar nichts, zur Lösung des Rätsels über den Ursprung der Sünde in eine Vergangenheit zurückzugreifen, die uns unzugänglich bleibt und entweder zu der rein mythischen Hypothese von einem Fall des ersten Menschenpaares, das in einer Art von goldenem Zeitalter gelebt hat, seine Zuflucht zu nehmen, oder zur metaphysischen Hypothese eines Falles in der Präexistenz, welchem alle Begründung in der Psychologie fehlt und der das Problem nur ins Unendliche zurückschiebt, anstatt es je zu lösen. Wenn es indessen dennoch noch Leute giebt, die an solchen Abenteuern ein Vergnügen finden, so mögen sie doch aufhören, sich über die Vorteile, die sie daraus ziehen, Täuschungen hinzugeben und nicht in so leichtfertiger Weise diejenigen der Blasphemie anklagen, welche in nüchternerer und vorsichtigerer Weise sich anstrengen, um nach Maassgabe unserer gemeinsamen Kurzsichtigkeit die Entwicklung des Geisteslebens nach den allein positiven Thatsachen der Psychologie und der Geschichte begreiflich zu machen.

Eine letzte Beobachtung genügt, um in diesem Punkt mein Gewissen zu beruhigen. Wenn ich sage, die Sünde sei zugleich eine freie That und ein Verhängnis, so fühle ich recht wohl, dass diese beiden entgegengesetzten Aussagen nicht in demselben Sinne formuliert sind und sich nicht auf denselben Punkt beziehen. Jeder Sündenakt enthält zwei Stücke: eine Form und

einen Stoff. Ohne Zweifel stammt der Stoff der Sünde, den die Gesetze und die niederen Triebe der Natur liefern, von Gott; aber dieser Stoff ist nicht an und für sich böse, obwohl er der Sünde des Menschen die Gelegenheit und die Substanz giebt. Thatsächlich ist die Sünde nur Sünde vermöge ihrer formalen Seite; die Form der Sünde aber ist allein der menschliche Wille. In diesem Willen giebt es zwar noch keine reelle und thatkräftige Freiheit, da eine solche sittlich nur möglich ist als die Frucht eines gewonnenen Sieges und als Lohn einer errungenen Tugend; aber infolge des Dazwischentretens des moralischen Gesetzes besteht schon eine formale Freiheit, eine vorgehaltene Alternative, eine jedesmal aufgerufene persönliche Entscheidung, und dies genügt thatsächlich, um der Sünde ihre Form und ihren Charakter zu geben, die Verantwortlichkeit für meine Handlungen zu binden und zu gleicher Zeit die Gottes zu entlasten.

Diese analytischen Erwägungen können natürlicherweise das unergründliche Geheimnis der Theodicee nicht aufhellen, aber sie geben uns einen Maassstab für die Tragweite unserer Urteile und ein Gefühl für die Schranken unseres Denkens. Unsere unvollkommene Erkenntnis Gottes und der Wege seiner ewigen Vorsehung soll jederzeit in einem Akt der Selbstdemütigung, der Anbetung und des Vertrauens enden. Wenn wir in Folgendem durch das aufmerksame und unparteiische Studium der Natur und Geschichte auf Dinge stossen, die uns in Erstaunen setzen und uns aus der Fassung bringen, so müssen wir und gerade da vor allem mit Christus sprechen: „Ja, Vater, denn also ist es wohlgefällig vor dir gewesen“, ohne dass es unserer Schwachheit oder unserer Unwissenheit je gestattet sein kann, an seiner Weisheit zu zweifeln oder seine Gerechtigkeit in Frage zu stellen. Man müsste Gott selber sein, um alle Geheimnisse des göttlichen Handelns zu begreifen. Wie könnte der endliche Geist das Leben des unendlichen Geistes umspannen? Was bedeuten dann die Dilemmen und die widerspruchsvollen Sätze, welche wir aus unserem stets unvollkommenen und in vielfacher Beziehung unzureichenden Denken ziehen, um gültige Bedingungen und Regeln für das Verhalten des Ewigen daraus abzuleiten?

Ich erkläre ein für allemal, dass ich Schlussfolgerungen dieser Art durchaus keinen Wert mehr beilege. Gewisse Theologen, indem sie von einer Idee Gottes, seiner Gerechtigkeit oder seiner Intelligenz ausgehen, die sie in naiver Weise ihrer

eigenen ähnlich sich vorstellen, glauben die Macht zu besitzen, um daraus auf das zu schliessen, was in der Natur und in der Geschichte sein und sich begeben soll. Hört man sie ja doch stets sagen: „das kann Gott nicht wollen; das darf er nicht thun; er kann diese oder jene Sache nicht abschlagen.“ So konnte die protestantische Orthodoxie des 16. Jahrhunderts, da sie von ihrem Begriff von der Offenbarung ausging, nicht annehmen, dass diese Offenbarung nicht in einer authentischen Form festgesetzt und garantiert sei, und sie schloss daraus auf die Abwesenheit aller Irrtümer in der heiligen Schrift, auf Unfehlbarkeit des Buchstabens und auf die Authentizität aller Bücher. Auch Papst Leo XIII. schliesst in seiner letzten Encyklika über die Einheit der Kirche nicht anders. Aus dem Gedanken, dass die Einheit der Kirche notwendig ist und dass diese Einheit, um sichtbar, wirklich und bleibend zu sein, in ihrem Inneren eine einzige Lehrvollmacht und ein unumschränktes Regiment voraussetze, leitet er ohne alles Bedenken die Unfehlbarkeit und absolute Suprematie der Bischöfe Roms über die ganze Christenheit ab. Glückliche Leute, die noch in aller Unschuld ihr Vertrauen auf diese veraltete Methode der Untersuchung setzen können! Indessen hat die etwas strenge Handhabung der historischen Methode für immer alle diese Illusionen zerstört, welche ich mir noch etwa machen konnte. Nichts ist vergeblicher, als diese Schlussfolgerungen, sei es um als Thatsache festzuhalten, was die historische Kritik widerlegt, wie etwa die Verbalinspiration der Bibel und die Unfehlbarkeit des Papstes, oder um eine Thatsache wegzuschaffen, welche die wissenschaftliche Beobachtung feststellt, wie etwa die Bewegung der Erde, die spätere Entstehung des Pentateuch, den chaldäischen Ursprung der ersten Sagen der Genesis, oder die Täuschungen des jüdischen Messiasglaubens und der apokalyptischen Wissenschaft, die aus demselben entstanden ist. Dass die Schlussfolgerung a priori uns zum Verständnis der abstrakten Möglichkeiten der Dinge dienen kann, geben wir ja gerne zu; aber wenn man darauf aus ist, nicht mehr zu wissen, was Gott thun kann, sondern was er wirklich gethan hat, so ist es immerhin bescheidener und sicherer, durch geduldige Beobachtung die Phänomene und ihren regelmässigen Verlauf darüber zu befragen, als die aprioristischen Schlussfolgerungen. Die Philosophie der Religion kann nur noch zwei Quellen haben: die

Psychologie und die Geschichte. Besser als irgend jemand fühle ich die Unvollkommenheit der Gesichtspunkte, an welchen ich angelangt bin. Aber ich weiss auch, dass sie nur durch die Methode, deren Erzeugnis sie sind, geändert und verbessert werden können. Je mehr ich mich anstrenge und es als meine Pflicht erachte, meinen Sinn für die Ergebnisse einer eindringenderen psychologischen Beobachtung, einer strengeren und besser unterrichteten Exegese und Kritik offen zu halten, um so mehr finde ich die abstrakten Deduktionen und diese ganze Wortdialektik, die uns, anstatt uns zur Endeckung der Wirklichkeit zu führen, an ihrer Wahrnehmung und Erkenntnis hindern, unnütz und eitel.

Ich habe hier fast nur Thatsachen angemerkt, die ich selbst und in mir selber beobachtet habe. Ich setze dabei freilich voraus, dass jeder verständige Leser fähig sei, dieselben zu entdecken und deren Verkettung in seiner persönlichen Erfahrung zu verfolgen. Wer den Wunsch und die Energie hat, nachdem er die Kapitel meines Buches gelesen, diese Lektüre in seinem Innern zu machen und also meine Analysen zu prüfen, der wird vielleicht einigen Nutzen daraus ziehen. Wer mich anders liest, wird nicht nur Zeit und Mühe verlieren, er wird mich auch bei jedem Schritt über den Sinn meiner Ausdrücke und die Richtung meiner Gedanken missverstehen. Meinen Gedankengängen und Bildern wird er unvermeidlich andere Begriffe und andere Absichten unterschieben, als die meinigen sind, und infolgedessen mit einem scheinbar guten Gewissen schreckliche Folgerungen daraus ableiten und nach eigenem Geschmack alle die Tendenzprozesse einleiten, an denen er Gefallen findet. Die philosophische Sprache bietet sich für alles an und erlaubt alles, und der Jammer ist, dass es völlig unnütz ist, diesen Zänkereien zuvorkommen zu wollen. Neue Auseinandersetzungen würden nur neuen Missverständnissen Raum schaffen und nichts anderes bewirken, als einen Streit ohne Gewinn und Frucht zu verewigen. Es gilt hier das Wort des alten Weisen Arabiens zu wiederholen: Magna est veritas et praevalebit.

August Sabatier.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort des Uebersetzers V
Vorwort des Verfassers V

Erster Teil. Die Religion.

Erstes Kapitel. Vom psychologischen Ursprung und der Natur der Religion . 1
I. Erste kritische Erwägungen 3
II. Der Grundwiderspruch im psychologischen Bewusstsein 10
III. Religion und Gebet 19
IV. Schluss . 21

Zweites Kapitel. Religion und Offenbarung 24
I. Das Geheimnis des religiösen Lebens 24
II. Der mythologische Offenbarungsbegriff 27
III. Der dogmatische Offenbarungsbegriff 32
IV. Der psychologische Offenbarungsbegriff 40
V. Schluss . 47

Drittes Kapitel. Wunder und Inspiration 49
I. Der Wunderbegriff im Altertum 50
II. Der mittelalterliche Wunderbegriff 58
III. Der Wunderbegriff vor der Wissenschaft und vor der Frömmigkeit 66
IV. Weissagungen 72
V. Die religiöse Inspiration 75

Viertes Kapitel. Die religiöse Entwicklung der Menschheit . . . 80
I. Das soziale Element in der Religion 80
II. Der Fortschritt im Rahmen der Religion 88
III. Der Fortschritt in den Vorstellungen über die Gottheit 95
IV. Die Geschichte des Gebets 100
V. Schluss . 104

Zweiter Teil. Das Christentum.

Erstes Kapitel. Der Hebraismus oder die Ursprünge des Evangeliums 107
I. Die heilige Geschichte 108
II. Das Volk Israel 114
III. Der Prophetismus 120
IV. Die Morgenröte des Evangeliums 127

Seite
Zweites Kapitel. Das Wesen des Christentums 134
I. Das Problem 134
II. Das christliche Prinzip 142
III. Das Evangelium Jesu 150
IV. Eine notwendige Unterscheidung 160
V. Die Entstellungen des christlichen Prinzips 163
Drittes Kapitel. Die geschichtlichen Hauptformen des Christentums 168
I. Die Entwicklung des christlichen Prinzips 168
II. Das jüdische oder Messiaschristentum 170
III. Das katholische Christentum 181
IV. Das protestantische Christentum 191
V. Schluss . 200

Dritter Teil. Das Dogma.

Erstes Kapitel. Was ist das Dogma? 204
I. Begriffsbestimmung 204
II. Die Entstehung des Dogmas 207
III. Ursprung und Geschichte des Wortes „Dogma“ . . . 213
IV. Der katholische Begriff des Dogmas 216
V. Der protestantische Begriff des Dogmas 222
VI. Vom religiösen Wert des Dogmas 229
Zweites Kapitel. Das Leben der Dogmen und ihre geschichtliche Entwicklung 232
I. Drei Vorurteile 232
II. Die beiden Grundbestandteile des Dogmas 235
III. Die Entwicklung des christl. Dogmas in der Geschichte 244
IV. Die Krisis des Dogmas 248
V. Zwei Auswege . 255
Drittes Kapitel. Die Wissenschaft vom Dogma 263
I. Der gemischte Charakter der Dogmatik 263
II. Die Dogmatik und die Kirche 266
III. Die Dogmatik und die Philosophie 271
Viertes Kapitel. Kritische Theorie des religiösen Erkennens . . . 275
I. Veraltete Erkenntnistheorien 276
II. Die Kant'sche Theorie vom Wissen 280
III. Die zwei Arten der Erkenntnis 288
IV. Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis 294
V. Teleologie . 302
VI. Symbolismus . 307
VII. Schluss . 315
Namenregister . 325

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Erster Teil.

Die Religion.

Erstes Kapitel.

Vom psychologischen Ursprung und der Natur der Religion.

Die Arbeit, die ich unternehme, ist voll von Schwierigkeiten und selbst Gefahren, so dass ich bei ihrem Beginn zweifle, ob meine Kräfte meiner Absicht auch gewachsen seien. Ich bin am Abend meines Lebens, am Ende eines langen Arbeitstages angelangt, und es ist nun mein Wunsch, meine Garbe zu binden und die Früchte meiner Arbeit, falls sie nicht umsonst gewesen ist, zu sammeln. Unsere Gedanken gehören nicht uns allein. Sie entstehen und werden Glieder in einer Verkettung, welche Schritt für Schritt durch ihre Evidenz sich als durchaus notwendig erweist. In der gewissenhaften Achtung vor dieser inneren Notwendigkeit besteht nun die geistige Rechtschaffenheit. Um zu wissen, ob ich ihr nicht untreu geworden bin, möchte ich mir selber ebenso wie Anderen von der Richtung Rechenschaft geben, welche meine Studien genommen haben, und sorgfältig das Ergebnis besprechen, zu dem mich, wie man sehen wird, dieselben geführt haben.

Niemand hat weniger als ich die Gelegenheit gehabt, seine Lebensaufgabe sich zu wählen. Sehr früh hat sich meinem Geiste das Problem aufgedrängt, auf das sich meine Untersuchungen und meine Betrachtungen konzentriert haben. Als Erbe einer religiösen Tradition, in der alle Wurzeln meines Geisteslebens liegen, als Schüler wissenschaftlicher Methoden, denen das moderne Denken eine so unbeugsame Strenge verdankt, habe ich in einem inneren Widerspruch gelebt, der mit dem Erwachen

meines Bewusstseins begonnen hat und seitdem der Stachel meines Geistes geblieben ist.

Das erste Buch, welches mich in meiner Jugend begeisterte, waren die „Gedanken“ PASCAL’s, ohne Zweifel, weil es mir in der Seele PASCAL’s einen Einblick gewährte in den Streit zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Gewissen und Wissenschaft, den er in Flammenworten ausdrückt und unter dem ich selber zu leiden begann. Kein Trauerspiel hat mich jemals tiefer ergriffen; in keinem bin ich einem heisseren Widerstreit von ebenso natürlichen wie heiligen Kräften und Leidenschaften begegnet. Hineingestellt zwischen das gebieterische Verlangen nach Wissen und das unüberwindliche Bedürfnis nach Glauben und Hoffen, konnte ich mich weder zu einem Leben in Sorglosigkeit noch zu einseitigen und gewaltsamen Lösungen entschliessen, zu welchen ich so viele Andere ihre Zuflucht nehmen sah. Denn wer, dem Frieden mit sich selbst zulieb, die Freiheit seines Denkens dem Verlangen nach Frömmigkeit oder dieses Verlangen jener Freiheit opfert, der ist mir von jeher so vorgekommen, als ob er eine Art widernatürlicher Selbstverstümmelung an sich ausübe, welche dann im Charakter etwas Hartes, Engherziges und Fanatisches zurücklässt. Wiederum giebt es andere Leute, denen es scheinbar gelingt, in ihrem Innenleben eine wasserdichte Scheidewand herzustellen, so dass zwei von einander unabhängige Kammern entstehen. Auf der einen Seite entwickelt sich ihr sittlich-religiöses Leben und auf der anderen ihre Vernunftthätigkeit, ohne dass die eine die andere zu beunruhigen vermag. Sie üben eine Auktoritätsreligion aus, deren Grundlagen sie niemals prüfen; sie treten als Lehrer und Baumeister einer positiven Wissenschaft auf, ohne sie je über ihre Schlüsse zur Rechenschaft zu ziehen.

Es ist mir nicht möglich mich also in zwei Hälften zu spalten. Zwischen den Empfindungen meines Herzens und den Gedanken meines Hirns hat der Verkehr niemals aufgehört. Und doch fühlte ich, wie sich allmählich eine Versöhnung bildete und der Friede in meine Seele einkehrte. Indem sie sich näherten, ja selbst aufeinander stiessen, haben sich Frömmigkeit und Philosophie bei mir schliesslich gegenseitig durchdrungen und geeinigt, und zwar nicht ohne dass die eine die andere gründlich umgebildet hätte. Heutzutage fühle ich mich viel religiöser als in meiner Jugend; vornehmlich wünsche ich noch mehr Christ zu sein. Wie hat sich nun der Konflikt gelöst? Ich kann das

nur auseinandersetzen, indem ich davon rede, wie ich unter vielen Schwankungen dazu gekommen bin, das Wesen der Religion und das Wesen des Christentums zu begreifen. Aber wie gross auch der Umfang der Auseinandersetzungen sein mag, zu welchen ich jetzt übergehe, ich würde immer nur mein eigenes, persönliches Bekenntnis ablegen. Ich glaube nicht, dass das fragliche Problem, dessen wesentlich subjektiver Ausdruck ganz individuell wechselt, eine gleichförmige und dogmatische Lösung zulasse, die jedermann rein von aussen her annehmen könne oder müsse. Im höchsten Falle können die beunruhigten und forschenden Gemüter in meinen Erwägungen eine Methode finden, um das eigene Forschen zu leiten, und einen Grund, um an dem Erfolg nicht zu verzweifeln. Wer weiss, ob die erwartete Lösung ihnen nicht wie eine natürliche Belohnung ihres Mutes und ihrer Treue im Forschen, das heisst in dem gleichzeitigen Festhalten an ehrlicher Liebe zur Wahrheit und an reiner innerlicher Gottesverehrung zuteil wird, die man von aussen umsonst zu erlangen strebt und schliesslich nur in sich selber entdeckt? Jedenfalls habe ich diese Erfahrung gemacht und will sie nun zu erzählen versuchen.

I.

Erste kritische Erwägungen.

Warum bin ich religiös? Ich habe diese Frage niemals erwogen, ohne schliesslich stets zu derselben Antwort zu gelangen: ich kann nicht anders; es liegt hier eine geistige Nötigung meines Wesens vor. — Man sagt mir wohl, das sei eine Sache der Vererbung, der Erziehung, des Temperaments. Ich habe mir das oft selber auch vorgehalten. Aber diese Erklärung schiebt das Problem zurück, ohne es zu lösen.

Dieselbe Nötigung, die ich in meinem individuellen Leben konstatiere, finde ich noch viel unüberwindlicher im Gesamtleben der Menschheit; diese ist ebenso unheilbar religiös. Trotz der Täuschung, welcher die Menschheit durch die Religionen, die sie angenommen und wieder verlassen hat, ausgesetzt war; trotz der zerstörenden Kritik, welche die Philosophen und Gelehrten an den Mythologien und Dogmen ausgeübt haben; trotzdem, dass die Religion eine entsetzliche Furche von Blut und Feuer in der Geschichte der Menschheit hinterlassen hat, überlebt die Religion wie eine ausdauernde Pflanze alle Kultur-

zustände und alle Revolutionen. Obwohl tausendmal hart am Boden abgemäht, treibt die alte Wurzel doch unaufhörlich neue Schosse. — Woher kommt denn nun diese unaustilgbare Lebenskraft? Was ist der Grund der Universalität und der Dauerkraft der Religion?

Darüber kann ich mir nur dadurch Rechenschaft geben, dass ich bloss es versuche, meine Gedanken über die psychologischen Ursprünge und das Wesen des religiösen Gefühls zu erklären und genau anzugeben. Dies ist der Gegenstand meiner ersten Erwägungen.

Ehe ich aber darauf eingehe, muss ich einen fruchtbaren Grund von Missverständnissen und Irrtümern, besonders bei den Völkern lateinischen Ursprungs, beseitigen. Derselbe liegt gerade in dem Worte Religion. Dies Wort bezeichnet gar schlecht das psychologische Phänomen, um dessen Untersuchung es sich hier handelt; denn es schliesst nebensächliche und selbst fremdartige Gedanken in sich, welche Leute mässiger Bildung nur verwirren und blenden. Es stammt ja von dem am wenigsten religiösen Volk der Erde. Weder in der Sprache der alten Hebräer noch in der der Griechen, der Deutschen, der Kelten und der Hindus, d. h. derjenigen Völkerfamilien, welche sich in religiöser Hinsicht als die wahrhaft originalsten und schöpferischsten erwiesen haben, hat dieses Wort ein Synonym oder eine gleichgeltende Bezeichnung; Rom hat es uns zugleich mit seiner Sprache, seinem Wesen und seinen Einrichtungen aufgedrängt.

Die ersten Christen kannten es nicht. In den Büchern des Neuen Testaments fehlt es. Als es im 3. Jahrhundert in die christliche Sprache eindrang, wurde es freilich etwas umgetauft und nahm einen dem Geist des Evangeliums entsprechenderen Sinn an. Lactantius definiert die Religion als „das Band, das den Menschen mit Gott verbindet“. Jedoch bei den alten römischen Schriftstellern hatte dies Wort niemals diesen mystischen und tiefen Sinn. Anstatt mit diesem Worte die geistige und subjektive Seite der Religion auszudrücken und sie als ein Phänomen des Seelenlebens zu bezeichnen, gab man von ihr nur eine äusserliche Begriffsbestimmung, als eine Ueberlieferung von Riten und eine von den Vorfahren ererbte soziale Einrichtung. Diesen alten römischen Grundsinn hat auch die christliche Taufe, durch welche das Wort hindurchging, keineswegs ausgetilgt. Für die grosse Mehrzahl ist die Religion auch heute noch eine Samm-

lung überlieferter Bräuche, übernatürlicher Glaubensvorstellungen, politischer Einrichtungen, eine Kirche im Besitz göttlicher Sakramente, gebildet durch eine Priesterhierarchie, um die Seelen zu beherrschen und in Zucht und Ordnung zu erhalten. Unter dieser Form hat der Geist Roms das Christentum aufgefasst und in der abendländischen Welt verwirklicht; und der Zauber, welchen diese politische und soziale Vorstellung von der Religion heute noch ausübt, ist so gross, dass auch die aufgeklärtesten Köpfe einem Brunetière Recht geben, wenn dieser Schriftsteller, um die religiöse Ueberlegenheit des Katholizismus über den Protestantismus scharf auszudrücken, nach dem Vorgang von Bossuet sich damit begnügt, ihn als das vollkommenste Musterbild einer Regierungsform zu rühmen.

In den Zeiten und Ländern, wo diese politische Auffassung von der Religion vorgeherrscht hat, ist dann auch vermöge einer Art logischer Notwendigkeit eine analoge Erklärung ihres Ursprungs aufgetreten. Es ist ja natürlich, dass man auch hierauf das alte juridische Sprichwort angewendet hat: is fecit cui prodest. Die Religion dient in staunenswerter Weise der Beherrschung der Völker, also ist sie dazu erfunden worden. Sie ist das Werk von Priestern und Staatshäuptern, welche durch dieses Mittel ihr Ansehen festigen und sichern wollten. Das war die Schlussfolgerung der Römer zur Zeit Cicero's und der Philosophen des 18. Jahrhunderts. An Beweisen fehlt es den Vertretern dieses Satzes nicht. Es ist ja gewiss, dass die Religion oft für die Politik ausgenützt worden ist und als ein vortreffliches Werkzeug für weltliche Herrschaft angesehen wurde; frommen Betrug findet man in der Geschichte aller Kulte. Aber was beweisen diese Thatsachen, auch wenn man ihre Zahl noch so sehr häuft? Nicht der fromme Betrug erzeugt die Religion; denn ohne Religion könnte es niemals einen frommen Betrug geben. Wenn ich sagen höre, die Priester haben die Religion gemacht, so begnüge ich mich meinerseits mit der Frage: ja, wer hat denn aber die Priester gemacht? Bedurfte es denn nicht, um das Priestertum zu schaffen und dazu, dass diese Erfindung in dem Volke, welches dieses Priestertum aufnehmen sollte, allgemeine Teilnahme finde, schon in den Herzen der Menschen eines Gefühls, welches diese Einrichtung mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidete? Man muss also die Begriffsbestimmung umkehren: nicht aus dem

Priestertum erklärt sich die Religion, sondern aus der Religion das Priestertum.

Gründlicher und ernsthafter ist die Theorie, welche der Positivismus entworfen hat. Nach ihr wäre die Religion, die aus den ersten Zeiten der Welt datiert, nur die erste Erklärung der ausserordentlichen Phänomene, welche den unwissenden Menschen in Staunen und Schrecken versetzt haben. So wäre sie nur der Anfang und die kindliche Form der Wissenschaft, die natürlich später zu seiner Zeit würdigeren und strengeren Formen Platz machen muss. Kinder und Wilde statten alle Dinge, die ihnen begegnen, mit einem Seelenleben aus; sie sehen hinter allen Erscheinungen, die bei ihnen Furcht oder Hoffnung erregen, besondere Willensäusserungen. So bevölkerte die Einbildungskraft der ersten Menschen die ganze Welt mit einer Unzahl von guten und bösen Geistern, deren geheimnisvolle Thätigkeit sich in jedem Augenblick ihres Geschickes zu fühlen gab. Vorhin hatten wir die Erklärung der Religion aus dem Priestertum; jetzt haben wir die Erklärung der Religion aus der Mythologie. Aber es ist derselbe Fehlschluss, in welchen eine unzureichende Psychologie verfällt, wenn sie immer wieder die Wirkung für die Ursache nimmt.

Fasst man die Religion nur als eine Art Wissen auf, so begeht man einen ebenso schweren Irrtum, wie wenn man sie sich als eine Art politischer Einrichtung vorstellt. Freilich ist ja der religiöse Glaube stets von einem teilweisen Wissen begleitet; aber so unentbehrlich dieses intellektuelle Element auch sein mag, so wenig ist es seine Substanz und sein Grund; vielmehr wechselt es fortwährend im Lauf der Zeiten. Die Lehrformeln, die Liturgien sind Ausdrucks- und Erziehungsmittel, deren sich die Religion bedient, die sie eben in jedem Augenblick einer philosophischen Krisis gegen andere vertauschen kann. Gottesdienstliche und Glaubensformeln veralten und sterben ab; dagegen erfreut sich die Religion einer beständigen Auferstehungskraft, deren Grund keine äussere Formel und kein dogmatischer Begriff zu erschöpfen vermag.

Bekannt ist die Theorie von den drei Stadien, welche nach August Comte und seinen Schülern das menschliche Denken durchlaufen hat; sie sind: das theologische Stadium der Urzeit, das metaphysische Stadium des Mittelalters, das positive oder wissenschaftliche Stadium des modernen Zeitalters. Wäre nun

die Religion wesentlich nur ein Wissen, so würde man den logischen Gang dieser Entwicklung recht wohl begreifen; dann wäre die niedrigere Form dazu verurteilt, vor einer höheren Form zu verschwinden. Der Beweis dafür, dass daran nichts ist, liegt darin, dass die Religion eben unaufhörlich unter allen Epochen und unter den verschiedenartigsten Kulturverhältnissen wieder erscheint. Jene drei oben unterschiedenen Stadien folgen gar nicht zeitlich aufeinander, sondern sind gleichzeitig; sie entsprechen nicht drei Perioden der Geschichte, sondern drei bleibenden Bedürfnissen der menschlichen Seele. Man kann sie auf verschiedenen Graden, im Altertum bei Sokrates, Plato und Aristoteles, in der modernen Zeit bei Descartes, Pascal, Leibniz, wie bei Kant, Claude Bernard und Pasteur bei einander finden. Je mehr die Wissenschaft fortschreitet und sich über ihre richtige Methode und über ihre Schranken Rechenschaft giebt, um so mehr unterscheidet sie sich von der Philosophie und der Religion. Ein Anderes ist nämlich die wissenschaftliche Forschung, die sich allein der Untersuchung der Phänomene und ihrer Bedingungen in Zeit und Raum widmet; ein Anderes die Philosophie mit ihrem Bedürfnis, das Universum als ein intelligibles Ganzes zu begreifen und alles Bestehende prinzipiell aus einem hinreichenden Grunde abzuleiten; ein Anderes endlich das religiöse Bedürfnis, das ja im Grund nur eine Aeusserung des Triebes im Geistesleben ist, wonach jedes Wesen im Dasein zu beharren strebt. Warum sollen diese verschiedenen Richtungen der Seele, die doch durchaus und stets sich zusammenfinden, nicht gleichzeitig und nebeneinander auftreten?

Braucht man denn anderswo, als bei den Positivisten selber, nach Exempeln und Beweisen für diese Dauerhaftigkeit des religiösen Gefühls zu suchen?

August Comte, Herbert Spencer und Littré sind dafür unsere letzten und besten Zeugen. Das Haupt des Positivismus hat selber, nachdem er die unvermeidliche Austilgung der religiösen Anlage in der menschlichen Seele vorausgesagt hatte, sein System damit gekrönt und seine Laufbahn damit geendet, dass er eine neue Religion gründete, die nur ein ungeschickter Abklatsch der priesterlichen Organisation und der rituellen Bräuche des römischen Katholizismus ist. So existiert thatsächlich eine positivistische Kirche mit einem Heiligenkult, mit Reliquien und Jahresfesten, mit einem Katechismus und einem

Hohenpriester, der gerade so unfehlbar ist, wie der in Rom. Einige Schüler, die Anstoss an diesem äussersten Wagnis ihres Meisters nahmen, haben ihn damit entschuldigen wollen, dass er toll geworden sei. Das ist aber ein vollständig widerlegter Irrtum. In Wahrheit liegt die Sache so: Als COMTE das Gebäude einer positiven Soziologie zu errichten unternahm, da ist ihm das Verständnis für die Bedeutung des religiösen Gefühls und des religiösen Triebes im Leben der Menschheit aufgegangen, und so kam er zu der Erkenntnis, dass dieses Gebäude der künftigen Gesellschaft nur durch die Religion verkittet werden könne. Gewisse Krüppel sollen in den Gliedern, die sie verloren haben, noch zeitweise ein lebendiges Jucken verspüren. So haben AUGUST COMTE und seine Schüler, die ihm gefolgt sind, etwas Aehnliches erlebt. Die Natur mit ihrer gewohnten Ironie hat sich an ihnen für die ihr zugefügte Gewaltthat gerächt.

Es wird wohl nicht nötig sein, über HERBERT SPENCER lange zu reden; allgemein ist bekannt, dass „das Unerkennbare“ in seinem System ich weiss nicht was für eine unbestimmte und unbewusste Macht ist, die allen Versuchen, sie gedankenmässig zu fassen, entschlüpft, nichtsdestoweniger aber die Ursache der evolutionistischen Entwicklung und die tiefe Quelle sein soll, aus der alles herstammt. Erkennen wir nicht unter den verschiedenen Namen den alten Gedanken der Philosophen von einer ersten Ursache und das halb erloschene Bild des Gottes der Gläubigen wieder? Brauchen wir darüber zu staunen, wenn der englische Denker so dazu kommt, die Ewigkeit der Religion zu proklamieren, wenn er schliesslich das Geistesleben des Menschen auf die zwei wesentlichen und ursprünglichen Thätigkeiten zurückführt, die wissenschaftliche Thätigkeit, welche der Erkenntnis der Erscheinungen und ihrer Umbildung nachgeht, und die religiöse Thätigkeit, die sich der mystischen Betrachtung und stummen Anbetung des Allwesens hingiebt?

Noch treffender ist das Beispiel LITTRÉ's. Ich erinnere mich, in einem seiner Werke eine erhabene Stelle gelesen zu haben, wo dieser Gelehrte, nachdem er das geschlossene Gebiet der positiven Erkenntnisse durchlaufen hat, an einem letzten Punkte ankommt, sich auf der äussersten Spitze des Ufers niederlässt und auf diesem Kap sich von allen Seiten von dem Geheimnis des „Unerkennbaren“ wie von einem unendlichen Ozean umgeben sieht. Um dieses Meer zu erforschen fehlt ihm Barke,

Segel und Kompass; nichtsdestoweniger bleibt er in stiller Betrachtung stehen; er sammelt sich in Andacht vor diesem Unbekannten und überlässt sich einer Bewegung der Anbetung und des Vertrauens, welche die Kraft seines Denkens erneuert und Frieden in sein Herz einziehen lässt. Ich frage: was ist denn diese Betrachtung des grossen Geheimnisses anders als der plötzliche Ausbruch des religiösen Gefühls, welches die positive Wissenschaft, anstatt es auszulöschen, nur in Aufregung gebracht hat? Und da wir hier die Religion des „Unerkennbaren“ haben, wird es dann nicht klar, dass die Religion nicht wesentlich ein Erkennen ist?

Eine dritte Erklärung, zu der ich jetzt gelange und die viel älter ist als die beiden andern, wird uns dem Ziele näher bringen. „Die Furcht“, sagt ein lateinischer Dichter, „erzeugt die Götter“. Richtig verstanden ist diese Behauptung wahr. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, dass die Religion im Herzen des Menschen ursprünglich unter dem Eindruck eines Schreckens erweckt worden ist, welchen ihm das Ungestüm der Urnaturgewalten eingeflösst hat. Nackt und schutzlos auf diesen kaum erkalteten Planeten geworfen, zitternd auf einem Boden wandelnd, den er selber noch unter seinen Füssen erzittern fühlte — lebte er in einem Zustande des Elends und der Not, der sein Herz mit unendlichem Schrecken erfüllte. Doch wir müssen die Erklärung vervollständigen. An und für sich allein ist die Furcht nichts Religiöses; sie wirkt lähmend, betäubend, zermalmend. Soll die Furcht religiös fruchtbar werden, so muss sich von Anfang an ein entgegengesetztes Gefühl ihr beimischen, der Aufschwung der Hoffnung; der Mensch, der in der Furcht lebt, muss auf irgend eine Art die Möglichkeit erfassen, dieselbe zu überwinden, d. h. über sich selber einen Beistand, eine Hülfe zu finden, um die ihn bedrohenden Gefahren zu beschwören. Die Furcht erzeugt im Menschen die Religion nur, dieweil sie die Hoffnung aufweckt und zum Gebet aufregt: diese beiden öffnen einen Ausweg für die menschliche Not. Hierin liegt das Wahre an dieser alten Hypothese. Sie bringt uns der gesuchten Quelle näher, weil sie uns auf den Boden des praktischen Lebens stellt und nicht mehr auf das theoretische Gebiet der Wissenschaft. Denn in der Frage, die sich der Mensch in der Religion vorlegt, handelt es sich nur um sein Heil; und wenn auch daraus zuweilen die Frage nach dem Welträtsel zu folgen scheint, so handelt es sich hier

bei der Lösung des Welträtsels doch um das Rätsel des menschlichen Lebens. Nachdem wir soweit gekommen sind, müssen wir das Problem noch näher anfassen. Wir müssen den fundamentalen Widerspruch untersuchen, aus welchem das religiöse Gefühl hervorquillt. Dazu werden wir durch eine psychologische Analyse gelangen; ihr kann jedermann folgen und sie um so leichter beurteilen, als er sie jederzeit durch Aufmerksamkeit auf seine eigenen Erfahrungen an sich nachzuleben imstande ist.

II.

Der Grundwiderspruch im psychologischen Bewusstsein.

Was ist der Mensch? Von aussen angesehen unterscheidet er sich nur wenig von den höheren Tieren, deren Reihe sein Erscheinen auf unserem Planeten geschlossen zu haben scheint. Sein physischer Organismus besteht aus denselben Elementen, die sich nach denselben Gesetzen zu einander verhalten, und aus denselben Organen, welche ganz analoge Thätigkeiten vollziehen. Aber vermöge der unvergleichbaren Entwicklung seines Geisteslebens unterscheidet sich der Mensch von der Tierwelt und löst sich allmählich von derselben los. Es treten hier Erscheinungen und Gesetze einer ganz neuen Art zu Tage. Das geheimnisvolle Leben des Geistes, das aus dem physischen Leben emporsteigt, entfaltet sich nach und nach wie eine göttliche Blume, welche dem Weltall für uns seinen Sinn und seine Schönheiten verleiht. Nun öffnet sich dem Bewusstsein die Welt des Wahren, Schönen und Guten; die sittliche Welt erhebt sich als eine höhere Ordnung, der der Mensch angehört. Gesetze des sittlichen Lebens, mächtig genug, um die Gesetze der Natur unter ihre Herrschaft zu nehmen und sie zu höheren Zielen zu zwingen, sind es, welche in dem menschlichen Tierwesen die Menschlichkeit verwirklichen und bilden. So ist der Mensch nur insoweit ein Mensch, als er diesen Gesetzen gehorcht; und gerade hier liegt der Uebergangspunkt, den er zwischen zwei Welten einnimmt, die notwendige Krise, durch welche er sich von der mütterlichen Tierheit loszulösen hat, dass, wenn er sich nicht über das Tier erhebt, seine Lebensentartung ihn notwendig unter das Tier erniedrigt.

Das Seelenleben des Menschen umfasst ursprünglich eine doppelte Bewegung: eine Bewegung von aussen nach innen zum

Centrum des Ich und eine Bewegung von innen nach aussen, vom Centrum zur Peripherie.

Die eine Bewegung begreift die Wirkung der Aussendinge auf das Ich durch die Empfindung — (Passivität), die andere die Reaktion des Ich gegen die Dinge durch den Willen — (Aktivität). In diesem Strom und Gegenstrom des Innenlebens besteht das Geistesleben. Hier erscheint alsbald auch der Grundwiderspruch, in welchem dieses Leben sich bildet und von nun an beständig entwickelt. Zwischen der passiven und aktiven Seite des Geisteslebens besteht keine Harmonie. Die Empfindung erdrückt den Willen. Die Aktivität des Menschen, die freie Entfaltung des Ich, sein Streben, sich auszubreiten und seinen Besitz auszudehnen, wird durch die Wucht der Welt, die von allen Seiten auf das Ich zurückdrängt, schwer bedrückt. So bricht sich die Lebenswoge, die aus dem Centrum hervorbricht, wie eine ohnmächtige Welle an der Klippe der Aussendinge. In diesem beständigen Zusammenstossen zwischen dem Ich und der Welt, in diesem Kampfe beider liegt die erste Ursache und der Ursprung alles Schmerzes. Auf diese Weise auf sich selber zurückgedrängt, sammelt sich die Aktivität des Ich in seinem Mittelpunkt, wo es sich, wie die Achse eines Rades in der Bewegung erhitzt. Doch bald springt der Funke leuchtend hervor und das Geistesleben des Ich kommt zur Klärung. Es erscheint das Bewusstsein. Wenn so das Ich durch schmerzvolle Empfindungen und durch wiederholte Niederlagen seiner Anstrengungen wieder von aussen nach innen zu sich selber gebracht ist, erfasst es sich als Gegenstand seiner Reflexion; es teilt sich in zwei Teile und erkennt sich selbst; es macht sich selbst zum Gegenstand seines Urteils; es weiss sich von dem Organismus, mit dem es sich vorher identifiziert hatte, zu scheiden; es bringt sich mit sich selber in Gegensatz, als ob es in ihm wirklich zwei Wesen gebe, ein ideales und ein empirisches Ich. Hier liegt der Ursprung seiner Qual, seiner Kämpfe, seiner Gewissensbisse, aber auch des immer neuen Aufschwungs und des unermesslichen Fortschritts seines Geisteslebens, in welchem jedes Moment nur eine Stufe zu sein scheint, um eine höhere Stufe zu erreichen.

Deutet sich uns hier nicht die Bestimmung an, welche Gott dem Schmerz zugewiesen hat? Scheint es ja doch, als ob ohne ihn das geistige Leben nicht aus dem physischen hervorgehen könne. Jede Geburt ist mit Schmerz verbunden. Wie das Kind,

so kommt auch das Bewusstsein nur unter Thränen zur Welt. Geboren aus dem Schmerz findet es auch nur durch Schmerz hindurch seine Entwicklung. Finden wir nicht den feinsten Verstand, das empfindlichste Selbstbewusstsein, das intensivste Innenleben gerade bei solchen Menschenwesen, denen ein Leiden oder eine allzu grosse Not ihrer sozialen Lage den Thätigkeitstrieb nach aussen gewissermassen gelähmt hat? Wie liessen sich sonst die „Gedanken“ eines PASCAL, oder eines MAINE DE BIRAN oder das Tagebuch eines AMIEL erklären? Kommt denn nicht bei solchen Männern die ausserordentliche Entwicklung ihres Selbstbewusstseins, die wir hier konstatieren, von der Thatsache her, dass sie viel tiefer den radikalen Widerspruch in ihrem Gefühl erfahren haben, welcher zugleich das Elend der Menschen und die Erhabenheit seiner Bestimmung ausmacht?

Fahren wir in unserer Beobachtung fort und verfolgen wir jede unserer geistigen Kräfte in ihrer fortschreitenden Entfaltung. Wie sie aus einem Widerspruch stammen, ohne den sie überhaupt gar nicht da sein würden, so zielt ihre Entwicklung insgesamt auf einen Widerspruch los, in dem sie sich zu verlieren scheinen, so dass dieselbe Macht, welcher unser Selbstbewusstsein in uns seine Entstehung verdankt, ihm auch tötlich zu werden droht. Ueberall also dieselbe verzweiflungsvolle Antinomie. Der Mensch kann nur durch Erkenntnis der ihm gezogenen Schranken zur Selbsterkenntnis kommen. Aber er vermag diese fatalen Schranken nicht zu empfinden, ohne den Drang in sich zu fühlen, sie durch sein Denken und durch seine Sehnsucht zu überwinden, so dass er niemals von dem, was er besitzt, befriedigt ist und nur durch das glücklich werden kann, was er nicht zu erreichen imstande ist. — Ich will erkennen, mein arbeitender Verstand dürstet nach Erkennen und Wissen, und seine ersten Entdeckungen sind für ihn entzückend. Aber leider stösst mein Denken bald auf ein Geheimnis; denn es giebt nicht nur Dinge, die es nicht kennt; sondern es weiss ganz bestimmt, dass es Dinge giebt, die es niemals erkennen kann. Kann denn der Mensch seinen eigenen Schatten überspringen und auf seine eigenen Schultern steigen, um über die unübersteigbare Mauer hinaus einen Blick zu thun? Ich gebe wohl zu, dass alles, was für uns erkennbar ist, auch wirklich sei. Aber ist alles Wirkliche für uns auch erkennbar? Was ist somit mein Wissen anderes als das melancholische Gefühl von einer Unwissenheit, die sich als solche erkennt? Derselbe Widerspruch

herrscht in unserem Vermögen zur Freude, zum Geniessen. Wie vorhin unser Wissen sich in sein Gegenteil verwandelte, so schlägt sich mir jetzt alles das, was ich Vergnügen und Glück nenne, in Furcht und Schmerz um. Oberflächliche und gewöhnliche Menschen mögen das Schicksal oder die Gegenstände als Ursache ihrer Enttäuschungen und ihrer Unfähigkeit zum Glücke anklagen, ich meinerseits finde die schuldige Ursache nur in der inneren Verfassung meines eigenen Wesens. Aus dieser Verfassung ist es allein zu erklären, wenn die Freude in sich selber den Grund ihrer Erschöpfung trägt, wenn das Wohlgefallen sich in Ekel verwandelt, und wenn im Vergnügen selber schon der Stachel des Schmerzes steckt. Der Pessimismus hat Recht; durch eine allzu alte Erfahrung ist es ja bewiesen, dass ein einseitiges Haschen nach Wohlsein kein anderes Ergebnis hat, als in uns die Empfänglichkeit für das Leiden zu steigern. — Soll ich von der sittlichen Thätigkeit reden? Ich will das Gute thun, aber das Böse hängt sich mir an. Ich thue das nicht, was ich billige, und das, was ich thue, billige ich nicht; ich fühle mich in meinem Wollen frei, aber ich bin ein Sklave in meinem Handeln. Je mehr ich Kraft aufwende, um eine ideale Gerechtigkeit zu erreichen, umsomehr erscheine ich mir vor dieser idealen Gerechtigkeit, die ich doch nie erlangen kann, als Sünder, und umsomehr wächst in mir das Sündenbewusstsein, so dass auch hier, ja hier vornehmlich, das Endergebnis meines Strebens das Gegenteil von dem ist, was ich am Anfang gesucht habe.

Woher kommt mir nun die Befreiung? Wie ist dieser Widerspruch meines Wesens, der mir Leben und Tod zugleich bringt, zu lösen? Es giebt wohl Leute, die für die Befreiung des Menschen von den Leiden und Schranken seiner Natur auf den Fortschritt der Wissenschaft und der Verbesserung seiner Lebensbedingungen rechnen. Aber wie kann man es übersehen, dass sich hier eine neue Quelle der Verzweiflung öffnet? Wie kann man übersehen, dass die Wissenschaft in ihrem Fortschreiten den ursprünglichen Widerspruch in unserem Leben nicht nur nicht abschwächt, sondern vielmehr verschlimmert und tötlich macht? Was heisst denn eine Entdeckung machen oder die Erklärung einer neuen Erscheinung geben anderes als sie in das Gewebe des notwendigen Kausalzusammenhangs einflechten, welchen die Wissenschaft webt und über die ganze Welt der Dinge ausbreitet? In der Welt Zusammenhang, Ordnung, Stabilität konstatieren — heisst denn

das für die Wissenschaft etwas anderes, als die Notwendigkeit als Alleinherrscherin in der Welt einsetzen? Die Wissenschaft, in des Wortes strengem Sinn genommen, ist deterministisch. Nun, lasset uns diesen Fortschritt der Wissenschaft ins Unendliche verlängern, lassen wir ihn verzehnt-, verhundert-, vertausendfachen — was thun wir damit anderes, als dass wir in demselben Verhältnis das Gewicht des universalen Determinismus vermehren, unter dem unsere Seele seufzt und unser Innenleben erliegt? Also auch hier kommen wir auf einen Widerspruch und zwar einen noch viel tragischeren Widerspruch hinaus, nämlich auf den zwischen Wissen und Gewissen, zwischen physischem und moralischem Gesetz, zwischen Denken und Handeln. Je mehr das eine wächst und triumphiert, um so wichtiger erscheint das andere. Daher der philosophische Dualismus, auf den unser modernes Denken hinausläuft, der Dualismus zwischen einer Wissenschaft, die unfähig ist, eine allgemein anerkannte Sittenlehre zu erzeugen, und einer Sittenlehre, die der Gegenstand positiver Wissenschaft nicht zu werden vermag. Damit berühren wir die Ursache eines seltsamen Uebels, das man „das Uebel des Jahrhunderts“ nennen könnte, einer Art von innerer Auszehrung, von welcher alle Kulturvölker in ihrem Geistesleben mehr oder weniger angesteckt sind. In diesem Bürgerkriege kämpft das menschliche Ich gegen sich selbst und erschöpft seine eigenen Lebensquellen. Je mehr man über die Gründe nachdenkt, die uns zum Leben und zum Handeln treiben können, um so tiefer sinkt die Fähigkeit zur Kraftentfaltung und zum Handeln selber. Die durchdringende Schärfe des Denkens steht im umgekehrten Verhältnis zur Energie des Wollens. Die Pessimisten sagen uns, dass ein vollkommenes Selbstbewusstsein in uns sogar die Lust zu leben und zu handeln zerstören würde.

Und wer ist nicht heutzutage mehr oder minder ein Pessimist? Wer klagt nicht über die allzudrückende Wucht des Denkens oder über die allzu grosse Schwäche unserer Natur? Wer hat nicht schon das sonderbare, fast alltäglich gewordene Bündnis zwischen der grössten Frivolität des Charakters und der grössten Raffiniertheit der Verstandskultur bemerken können? Worin besteht denn die eintönige Klage, die sich von allen Seiten erhebt und die aus dem neuesten philosophischen Buch, wie aus dem modernen Roman oder aus dem mit grösstem Beifall aufgenommenen Theaterstück entgegentönt, anders als in dem me-

lancholischen Seufzer eines Lebens, das dem Erlöschen nahe scheint, und einer greisenhaften Welt, die im Todeskampfe liegt? Soll man also auf das Denken verzichten, um sich den Lebensmut zu erhalten, oder sich in den Tod ergeben, um das Recht zum Denken sich zu bewahren?

Aus diesem Gefühle der Not, aus diesem ursprünglichen Widerspruch des menschlichen Geisteslebens entsteht die Religion. Aus dieser Felsenspalte entspringt die lebengebende Quelle. Nicht als ob die Religion für das Problem eine theoretische Lösung bringe. Der Ausweg, den sie uns öffnet und uns darbietet, ist vor allem praktischer Art. Die Religion hilft uns nicht durch die Erwerbung neuer Kenntnisse, wohl aber durch Rückkehr zu dem Prinzip selbst, von dem unser Dasein abhängt, und durch einen sittlichen Akt des Vertrauens auf den Ursprung und das Ziel unseres Lebens. Indessen ist diese Rettungsthat nicht eine That der Willkür, sie ist vielmehr wirklich ein Erzeugnis der Notwendigkeit. Der Glaube an das Leben ist kein anderes Ding und bethätigt sich auch in der Welt des Geistes nicht anders, als der Erhaltungstrieb in der physischen Welt. Er ist nur eine höhere Form dieses Triebes. Derselbe Trieb, der ursprünglich blind und als Naturgabe in den Organismen lebt, erhält durch seine Verbindung mit dem Bewusstsein und mit dem im Geistesleben reflektierten Willen eine Umgestaltung und erscheint dann in der Form der Religion.

Dieser Sprung in der Lebensentwicklung vollzieht sich nicht ins Leere, er ist nicht ohne Objekt. Er stützt sich nämlich auf ein dem individuellen Bewusstsein innewohnendes Gefühl, auf das Gefühl der Abhängigkeit, worin der Mensch dem Allwesen gegenüber sich befindet. Wer kann je diesem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich entziehen? Nicht nur wird unser Geschick im Prinzip ausser uns und ohne uns entschieden durch die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung, in der auch wir eine bestimmte Stelle und eine bestimmte Zeit mit dem Erbteil und der Summe von Kräften einnehmen, die wir weder erwogen noch ausgewählt haben; sondern, da wir weder in uns selbst noch in der ganzen Reihe der Einzelwesen ausser uns den hinreichenden Grund unseres eigenen Daseins finden, sind wir auch genötigt, ausser uns im Allwesen den ersten Grund und den letzten Zweck unseres eigenen Seins und Lebens zu suchen. Religiös sein heisst vor allem, mit Vertrauen, mit Ein-

falt und Demut diese Abhängigkeit unseres individuellen Bewusstseins anerkennen und annehmen, dieselbe auf ihren ewigen Grund zurückführen und mit demselben verbinden, und als ein Glied in der allgemeinen harmonischen Ordnung leben wollen. In diesem unserem Abhängigkeitsgefühle ist für uns also als erfahrungsmässiger und unumstösslicher Hauptbestandteil die Gottesidee gegeben. Dieselbe kann wohl mehr oder weniger unbestimmt bleiben und vielleicht sogar niemals in unserem Geiste zu vollkommener Klarheit gelangen; aber ihr Gegenstand entgeht deshalb unserem Bewusstsein nicht. Denn dieses Objekt ist uns vor aller Reflexion und vor aller verstandesmässigen Willensentscheidung gegeben; es ist uns durch die Thatsache unserer schlechthinigen Abhängigkeit so zu sagen aufgebunden, so dass man kecklich die Gleichung aufstellen kann, das Gefühl unserer Abhängigkeit sei zugleich das Gefühl der geheimnisvollen Gegenwart Gottes in unserem Innern. Aus dieser tiefen Quelle entspringt unwiderstehlich die Idee der Gottheit; aber sie entspringt zu gleicher Zeit mit der Religion und durch die Wirkung der Religion selber.

Untersuchen wir jedoch, um welchen Preis das Denken des Menschen diese Unterordnung im Verhältnis zum Prinzip des Universallebens annimmt. Wir haben gesehen, wie dieses Denken in einen Aufruhr und in einen Konflikt mit den Dingen der Aussenwelt hineingerät, weil diese Dinge anderer Natur sind als das Denken, und weil es das eigentümliche Wesen des Denkens ist, die Dinge zu begreifen, zu beherrschen, zu leiten und nicht sich ihnen unterzuordnen. Das erinnert uns an das Wort Pascal's: „Der Mensch ist nur ein Rohr, das schwächste in der Natur, aber er ist ein denkendes Rohr. Würde das Universum ihn zermalmen, so würde er doch noch edler sein als das, was ihn tötet, weil er weiss, dass er stirbt und weil dem Universum die Ueberlegenheit, welche es über den Menschen hat, gar nicht bewusst wird.“ Darum bildet auch die materielle Welt gar nicht die Grundursache der Oberherrschaft, der sich der Mensch unterwerfen könnte. Angesichts der Gesamtheit der Dinge kann sich die überlegene Würde des Geistes in unserer so ärmlichen Individualität nur durch einen Akt des Vertrauens und innerer Lebensgemeinschaft mit dem Allgeiste behaupten. Die Macht, von welcher das Ich und das Universum abhängen, kann für mein Bewusstsein nur eine geistige Macht

sein; Ich und Universum können sich deshalb versöhnen, denn beide haben in diesem geistig gefassten Allwesen einen gemeinsamen Grund und einen gemeinsamen Zweck. Descartes hat sich nicht getäuscht: der erste Schritt des menschlichen Denkens, um sich selber seines Wertes und seiner Würde zu versichern, ist wesentlich eine religiöse That. Der Lauf meines Geisteslebens, der mit dem Konflikt der beiden Gegensätze, des Selbstbewusstseins und der Welterfahrung sich eröffnete, schliesst sich endgiltig in einem dritten ab, in welchem die beiden anderen ihre höhere Einheit finden, in dem Gefühle ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott.

Ist nun aber diese Ableitung der Entstehung der Religion in der Seele des Menschen nicht zu philosophisch und zu abstrakt, um allgemeine Anwendung finden zu können? Wenn sie uns die Dauerkraft des religiösen Gefühls für Epochen hoher gelehrter Kultur beweist, kann sie uns auch ihre Erscheinung in dem vorgeschichtlichen Zeitalter der Menschheit begreiflich machen? Wer diesen Einwand erheben wollte, würde damit bloss beweisen, dass er den Charakter der Permanenz des ursprünglichen Widerspruchs noch nicht richtig verstanden hat, welcher von Anfang bis zum Ende am empirischen Dasein des Menschen haftet und dasselbe auf allen seinen Stufen so schwankend und so elend macht. Es handelt sich nicht um einen durch die Logik geschaffenen Widerspruch. Um ihn zu erkennen und darunter zu leiden, hat der Mensch nicht nötig, zuerst ein Philosoph zu werden. Dieser Widerspruch offenbart sich ebenso in den Schrecken des Wilden vor den Umwälzungen in der Natur, mitten in den Gefahren der Urwälder, wie in der Unruhe unseres Denkens vor dem Rätsel des Weltalls und des Todes. Die Erscheinungen und die Arten, wie uns das menschliche Elend zum Bewusstsein kommt, sind ja verschieden; aber der religiöse Schauder, der den Menschen schüttelt, ist im Grund stets derselbe. Pascal mit all seiner Gelehrsamkeit erfuhr keine geringere Herzensnot als der Urmensch, wenn er in den Stossseufzer ausbricht: „Das ewige Schweigen des unendlichen Raums setzt mich in Schrecken.“ Der Schüler Kant's, der sich hoffnungslos in die unübersteigbaren Schranken der Erkenntnis der Erscheinungen fügt, oder der Schopenhauer's, dessen Denken auf den unlösbaren und tötlichen Konflikt zwischen Intelligenz und Willen hinausläuft — schmachten sie nicht unter

dem Gefühl einer noch schmerzlicheren Ohnmacht und, wenn sie das Denken einstellen, um sich für das Leben zu entscheiden, fühlen sie dann nicht ganz unwillkürlich, dass in dem Gram ihres Herzens eine Sehnsucht auftaucht und auf ihre Lippen tritt, die nichts anderes ist als der Anfang eines Gebetes?

Die Religion ist also unsterblich. Anstatt sich im Lauf der Zeit zu schliessen und zu versiegen nimmt die Quelle, aus der sie im Herzensgrunde entspringt, unter dem doppelten Einfluss philosophischer Reflexion und schmerzlicher Lebenserfahrungen an Breite und Tiefe und Fülle nur zu. Wer ihr ein nahes Ende prophezeit, verwechselt mit der Religion das, was zu ihrer äusseren, vorübergehenden Erscheinung gehört. Die periodischen Krisen, in denen sie unterliegen zu müssen scheint, führen nur eine Umgestaltung ihrer Ueberlieferungen und Formen herbei und liefern, anstatt ihre Schwäche zu beweisen, gerade die Probe für ihre Fruchtbarkeit und ihre Verjüngungsfähigkeit. So lange es eine Geschichte giebt, hat man noch nie eine vollständig entkleidete menschliche Seele gesehen. Von dem Baume, den der göttliche Saft stetig durchströmt, fallen die welken Blätter nur ab, um den sich vordrängenden neuen Blättern Platz zu machen. Die religiösen Glaubensüberzeugungen sterben nicht aus, sie bilden sich nur um. Möchten doch die Freunde der Religion aufhören, sich zu ängstigen und ihre Feinde, zu jubeln! Die Hoffnungen der Einen und die Befürchtungen der Anderen haben ihren Grund in ganz demselben Missverständnis über das Wesen und den Grund der Religion. Würden sie diese in sich selber suchen, so würden sie sie in ihrem eigenen Innern um so lebendiger finden, je mehr ihre überlieferten Formen ihnen von aussen bedroht erscheinen. Der Seufzer, der Schrei oder auch die Schwermut einer bedrückten Seele sind religiöser als eine eigennützige oder mechanische Devotion. Es giebt Zeiten, wo das leidende, suchende, flehende Ketzertum der Lebensquelle viel näher ist, als eine Rechtgläubigkeit, die in ihrer Starrköpfigkeit unfähig zu sein scheint, die Dogmen, die sie wie einbalsamiert konserviert, zu verstehen. Möchten doch die Religionswächter vor allen Dingen sich bemühen, die Religion kennen zu lernen! Möchten sie doch einmal untersuchen, was sie ist, nämlich der inwendige glückliche Entscheidungskampf, durch welchen das menschliche Leben eine völlige Umbildung erfährt und sich ein Ausweg zum idealen Leben hinauf

eröffnet. Die ganze menschliche Entwicklung hat darin ihren Anfang und ihr Ziel. Kunst, Sittlichkeit, ja selbst die Wissenschaft erblassen und siechen hin, wenn diese erhabene Begeisterungskraft ihnen fehlt; die Seele des Religionslosen stirbt hin, als ob ihr der Athem ausginge. Der Mensch ist nicht fertig; er ist im Werden und muss selbst dazu beitragen, um das zu werden, was er sein soll; und hiezu muss er sich aus der Finsternis und den Banden dieser niederen Welt zum Licht und zur Freiheit emporschwingen. Die wahre Menschheit geht in ihm erst mit der Religion auf und findet auch nur durch sie ihren Halt und ihre Vollendung.

III.

Religion und Gebet.

Wir können jetzt unsere Definition über das Wesen der Religion zum Abschluss bringen. Sie besteht in einer bewussten und gewollten Gemeinschaft und Beziehung, in welche die Seele in ihrer Not mit der geheimnisvollen Macht eintritt, von der sie das Gefühl hat, dass sie selber und ihr Schicksal von ihr abhängt. Dieser Verkehr mit Gott tritt in Wirklichkeit durch das Gebet. Das Gebet ist somit die Religion in Aktivität, d. h. die wirkliche Religion. Durch das Gebet unterscheidet sich das religiöse Phänomenon von allen anderen, die ihm ähnlich oder nahe verwandt sind, so von dem moralischen und dem ästhetischen Gefühl. Wenn die Religion aus einem praktischen Bedürfnis entspringt, so kann diesem Bedürfnis nur eine praktische Thätigkeit entsprechen; hier wäre keine Theorie zureichend. Die Religion wäre nichts, wenn sie nicht in dem Lebensakt bestände, durch welchen die ganze Persönlichkeit sich zu retten sucht, indem sie sich mit ihrem Lebensgrund verbindet. Diese That ist das Gebet; darunter verstehe ich aber nicht ein leeres Wortgeklingel, auch nicht die Wiederholung gewisser geweihter Formeln, sondern die Bewegung der Seele, wenn sie sich in persönliche Beziehung und Berührung mit der geheimnisvollen Macht setzt, deren Gegenwart sie fühlt, selbst ehe sie derselben noch einen Namen zu geben vermag. Wo dieses Herzensgebet nicht vorhanden ist, da ist auch keine Religion; wo hingegen ein solches Gebet auftaucht und die Seele in Bewegung setzt, selbst wenn alle Form und alle abgeschlossene Lehrvorstellung fehlen sollte, da lebt die Religion. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre

wohl eine Geschichte des Gebets die beste Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit. Beginnen würde diese Geschichte mit dem rohesten Gebet und endigen in dem vollkommenen Gebet, welches auf den Lippen Christi nichts mehr ist als der Ausdruck der Ergebung und des Vertrauens in den Willen des himmlischen Vaters.

Diese konkrete Definition der Religion hat den Vorteil, dass wir mit derselben die Definition SCHLEIERMACHER's vervollständigen und verbessern können. Sie schliesst die beiden gegensätzlichen Elemente, welche das Wesen des religiösen Gefühls ausmachen, zusammen, nämlich das aktive und das passive Element, das Gefühl der Abhängigkeit und die Regung der Freiheit. Indem das Gebet aus unserem Zustand des Elends und der Unterdrückung hervorquillt, so befreit es uns von demselben. Denn in ihm ist sowohl Ergebung als Glauben. In der Ergebung kommen wir zur Erkenntnis und Anerkennung unserer Abhängigkeit; durch den Glauben verwandelt sich diese Abhängigkeit in Freiheit. Diese beiden Elemente entsprechen den beiden Polen des religiösen Lebens; denn bei völliger, wahrhaftiger Frömmigkeit wirft sich der Mensch vor der Allmacht nieder, die ihn umfasst, und er erhebt sich wieder im Gefühl der Freiheit und der Gemeinschaft mit seinem Gott. SCHLEIERMACHER hat mit Unrecht nur die Seite der Ergebung hervorgehoben. Daher war es ihm unmöglich, sowohl dem Pantheismus zu entgehen, um zum Begriff der Freiheit zu gelangen, als auch das Band zwischen dem religiösen und dem sittlichen Leben zu finden. Die Religion ist demnach ebenso ein Akt der Freiheit als ein Gefühl der Abhängigkeit. Und das ist eben das eigentümliche Wesen und die eigentümliche Kraft des Gebets, dass es eine völlige Umstimmung bewirkt. Das zermalmende Gefühl meiner Niederlage verwandelt sich in ein jubelndes und triumphierendes Siegesgefühl. Jeder dieser Zustände schlägt in sein Gegenteil um, so dass der wahrhaft religiöse Mensch gleichzeitig in freier Unterthänigkeit und in unterthäniger Freiheit lebt. Wenn die Religion oftmals zur Unterdrückung und Knechtung missbraucht wurde, so ist sie mindestens ebenso oft die Mutter aller Freiheit geworden. Die Gewalt, welche mich niederbeugt, ist dieselbe, die mich auch wieder aufrichtet; denn sie bewegt sich in meiner Seele. Der Gott, den ich anbete, wird für mich am Ende zum Gott in meinem Innern, dessen Gegenwart mich

von aller Furcht befreit und mich über alle Drohungen der Welt erhebt. Die bewusste Verwirklichung dieser Gegenwart Gottes in meiner Seele — das ist das wahrhaftige Heil meines Wesens und meiner Seele.

Jetzt begreife ich, warum die sog. „natürliche Religion“ keine Religion ist. Sie beraubt den Menschen des Gebets; sie hält Gott und Menschen von einander fern. Hier giebt es keinen Herzensverkehr, kein inneres Zwiegespräch, keinen Austausch zwischen beiden, kein Handeln Gottes im Menschen, keine Rückkehr des Menschen zu Gott. Im Grund genommen ist diese vermeintliche Religion nur Philosophie. Sie entstand in der Zeit des Rationalismus, der kritischen Arbeit, der unpersönlichen Vernunft und ist nie etwas anderes gewesen als eine Abstraktion. Die drei Dogmen, in denen sie sich zusammenfasst, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Verbindlichkeit der Pflicht, sind nur ein unorganischer Rest, das caput mortuum, der Niederschlag auf dem Boden des Schmelztiegels, in welchem alle positiven Religionen aufgelöst wurden. Diese vorgeblich natürliche Religion findet sich in der wirklichen Natur nirgends, d. h. sie ist ebenso wenig natürlich als religiös. Eine künstliche und an sich tote Schöpfung zeigt sie von den eigentümlichen Zügen der Religion fast keine Spur. Einen Augenblick schien sie den Vorteil zu haben, allen Streichen wissenschaftlicher Kritik zu entgehen. Aber bei wirklicher Probe hat sie sich noch weniger widerstandsfähig erwiesen, als die anderen alle. Dieselbe Vernunft, der sie ihren Aufbau verdankt, hat sie auch wieder niedergerissen, und ihre Dogmen sind vielleicht heute von dem modernen Denken viel mehr bedroht, als die Dogmen, welche sie zu ersetzen beanspruchte.

IV.

Schluss.

Was suchten wir nun, als wir unsere Erwägungen begannen? Wir wollten uns von der Notwendigkeit Rechenschaft geben, mit welcher die Religion im Herzen des Menschen entsteht und das Gebet auf seine Lippen aufsteigt. Mich dünkt, dass nunmehr diese Notwendigkeit meinem Bewusstsein noch klarer und unwiderstehlicher vorliegt. Ich fühle, dass ihr Ursprung weiter herstammt als ich selbst, weiter als meine Erziehung, weiter auch als die Gewohnheiten meiner Ahnen. Um ihren Ursprung zu

entdecken, musste ich bis auf die Wurzel des Geisteslebens, bis auf den wesentlichen Widerspruch zurückgreifen, der in ihm enthalten ist, in welchem es sich entwickelt, in dem es jedoch nicht verharren kann ohne zu sterben. Die Religion besteht im Herzensgebet und in der Erlösung. Sie haftet in dieser Hinsicht so fest im Wesen des Menschen, dass er sie nicht aus dem Herzen reissen kann, ohne genötigt zu werden, sich von sich selber zu trennen und das, was sein eigentliches Wesen, seine Menschheit ausmacht, zu töten.

Aber, wirft man ein, warum giebt es denn soviele irreligiöse Menschen oder Atheisten? — Sollte diese grosse Anzahl nicht eine Täuschung sein? Besonders in unserem Lande verwechselt man erklärte Feindseligkeit gegen eine äusserliche Religion, gegen ein Dogma, gegen eine Kirche, gegen eine Tradition mit Atheismus und Irreligion. Nichts ist unrichtiger als das. Wie viele giebt es nicht unter diesen Aufrührerischen Leute, welche aus Religion zu keiner Religion gehören, welche es sogar für ihre Pflicht gehalten haben, mit den Formen der kirchlichen Ueberlieferung zu brechen, seit sie in sich selbst das Erwachen einer höheren und unbefangeneren religiösen Sehnsucht empfunden haben? Im vertraulichen Gespräch mit einer Anzahl solcher Geister, die man als irreligiös bezeichnete und die wohl zuweilen sich selber dafür hielten, habe ich stets gefunden, dass man nur das berücksichtigt, was sie ablehnen, ohne aber das zu beachten, was sie noch festhalten. Ein Mensch, der sich selbst als Atheisten bezeichnet, ist es immer nur im Hinblick auf den Gott der Anderen. Er leugnet den Gott seines Priesters oder seines Pfarrers, seiner Jugend oder seiner Nachbarn; untersuchen wir aber die Sache näher, so trägt er einen anderen, den seinigen, tief im Grund seiner Seele verborgen; den betet er an unter besonderem Namen und dem bringt er Tag für Tag sich selber zum Opfer dar. Wenn es nicht ein edler Gott ist, so ist es ein niederes und rohes Idol; so unmöglich ist es dem Menschen, zu leben, ohne aus sich herauszutreten und ohne sich an etwas hinzugeben. Namentlich giebt es nichts Unvernünftigeres, als den verborgenen, allgegenwärtigen und allwirksamen Gott in Gegensatz zu stellen mit dem höheren Geistesleben, welches doch seine Entfaltung allein der geheimnisvollen und allmächtigen Thätigkeit Gottes selber verdankt. Gerechtigkeit und Güte, deren Dienst und Verwirklichung allen edlen Geistern am Herzen

liegt, Wahrheit, welche die Philosophen und Gelehrten suchen, Schönheit, die allezeit anziehende und allezeit von sich fernhaltende, um welche die Künstler anbetend werben — was seid ihr anders als die mannigfaltigen Gestalten dieses verborgenen Altars, der sich auf dem Grund eines jeden Menschenbewusstseins erhebt und auf dem jeder dem ungenannten Gott als Opfergabe das Beste darbringen möchte, das er in seiner Seele und in seinem Leben hat?

Nur einen Atheisten und Gottlosen giebt es: es ist der frivole Mensch, welcher seine Frivolität zur Waffe und Maske für seinen nichtigen und brutalen Egoismus macht. Wirklich irreligiös ist nur der Geisteszustand einer ausgedörrten, sich selbst verzehrenden Seele, aus der nur ewige Ironie hervorgeht, die Schule, in der man über alles spottet und alles in den Kot zieht, und welche Jules Lemaitre, um sie mit einem allein würdigen Namen zu taufen, die Schule des „Sichlustigmachertums“ genannt hat. Aber welch eine schlagende Bestätigung aller unserer Erwägungen! Es ist also wahr, dass, ehe der Mensch sich über Gott moquiert, er damit beginnt, sich über sich selbst zu moquieren; es ist also wahr, dass in der Lebensauffassung eines Egoisten und Sinnenmenschen ein hinreichender Lebensgrund nicht zu finden ist; es ist wahr, dass das Selbstbewusstsein, um bestehen zu können und nicht in der Nacht zu verlöschen, sich im Inneren mit dem Gottesbewusstsein, ich will sagen, mit dem Gefühl der Gegenwart Gottes vereinigen muss.

Wenn dem also ist, so zögere ich nicht mehr. Ich will mich nicht in einem Dilettantismus isolieren, der jedes Band und jedes Pflichtbewusstsein als eine Last von sich wegwirft. Schon vor meiner Geburt war ich Glied einer solidarischen Brüdergemeinschaft. Ich gehöre zur menschlichen Karawane und werde mich von ihr nicht trennen. Ich werde auf ihrem Wege mitmarschieren und ihre Anfechtungen und ihre Hoffnung teilen. Ich will zu ihr sprechen: „Dein Gott ist mein Gott, dein Glaube ist mein Glaube.“ Mit dieser grossen und armen Gefährtin will ich die Wüsten durchwandern, und, sollte ich manche Täuschungen mit ihr teilen, so werde ich dennoch stets mit ihr dem Horizont zustreben, wo der geheimnisvolle Stern glänzt, der sie leitet und anzieht. — Religiös bin ich mit einem Wort darum, weil ich ein Mensch bin und es mir unmöglich ist, mich aus der Menschheit hinauszuflüchten.

Zweites Kapitel.
Religion und Offenbarung.

I.
Das Geheimnis des religiösen Lebens.

„Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.“ In diesem Wort, welches PASCAL inmitten der Unruhe seines Forschens zu hören bekam, wird das ganze Geheimnis der Frömmigkeit offenbar. Man kann nämlich sagen, dass, wenn die Religion im Gebet des Menschen besteht, die Offenbarung die Antwort Gottes darauf ist, doch unter dem Zusatz, dass diese Antwort wenigstens dem Keime nach im Gebet selbst enthalten ist.

Dieser Gedanke hat mich wie ein Lichtstrahl getroffen; er enthält die Lösung eines Problems, das mir lange Zeit als unlösbar erschienen ist. Ich hatte stets nur mit einem gewissen Zweifel und als eine rednerische Uebertreibung das Wort Jesu gelesen, das er mit so befremdender Sicherheit zu seinen Jüngern gesprochen hat: „Suchet, so werdet ihr finden; bittet, so wird euch gegeben; klopfet an, so wird euch aufgethan. Denn wer da sucht, der findet; wer da bittet, dem wird gegeben, und wer da anklopft, dem wird aufgethan.“ Jesus hatte die Erfahrung von einer Wahrheit gemacht, die ich nur erst zu ahnen beginne, dass nämlich kein Gebet unerhört bleibe, weil Gott, an den sich das Gebet wendet, selbst es ist, der das Gebet eingiebt. Das Suchen Gottes kann nicht vergeblich sein; denn von dem Augenblick an, wo ich mich anschicke, ihn zu suchen, ist er es selbst, der mich findet und erfasst. Lasset uns über dieses Geheimnis noch ein wenig nachdenken. Es kommt mir vor, als hörte ich zum erstenmal diese Verheissungen des Evangeliums. Sie tönen in meinem Ohre wieder wie tiefe und feierliche Musik, welche mir den Wiederhall aus dem religösen Leben der Seele Jesu zuführt und die meinige aus ihrer Versenkung in eine Art von Erstarrung aufrüttelt. Das religiöse Leben ist demnach kein Zustand der Unbeweglichkeit, sondern eine Bewegung der Seele, ein Verlangen, ein Bedürfnis. Ist nicht die Liebe zur Wahrheit die Grundursache der Wissenschaft? Heisst nicht die Wahrheit

über alle Dinge lieben soviel als gewissermassen schon in der Wahrheit stehen? Ist nicht der Ausgangs- und innerliche Anfangspunkt einer wirklichen Gerechtigkeit die Reue, d. h. der Schmerz über den Mangel an Gerechtigkeit? Darum verstehe ich, warum Christus Busse und Glauben als alleinige Bedingungen für den Eintritt in sein Reich fordert, warum sein Wort aus der Armut Reichtum, aus der Krankheit Heilung und aus dem Hunger Sättigung hat entstehen lassen. Du geheimnisvolles Evangelium, ihr wunderbaren Gesetze des Geisteslebens, du Gottesreich mit deinem reinen Geisteswesen, ihr Paradoxien, die ihr den Menschen, der ganz in die Gedanken des sinnlichen Lebens der Selbstsucht versunken ist, völlig aus der Fassung bringet, aber die höchsten Wirklichkeiten des Geisteslebens einschliesset, enthüllet euch immer mehr meinem Bewusstsein, weil von dieser ersten Offenbarung das Verständnis aller anderen für mich abhängt!

Ich komme auf einen anderen Gedanken Pascal's zurück. Ist die Frömmigkeit „die dem Herzen fühlbare Gottheit", so ist klar, dass in jeder Regung der Frömmigkeit eine gewisse positive Selbstbethätigung Gottes enthalten ist. Darum bleiben auch die Ideen Religion und Offenbarung korrelativ und von einander untrennbar. Die Religion ist nichts anderes als die subjektive Seite der Offenbarung Gottes im Menschen und die Offenbarung nichts anderes als die objektive Seite der Religion in Gott. Hier ist das Verhältnis von Form und Gegenstand, von Wirkung und Ursache in organischer Einheit; es ist ein und dasselbe psychologische Phänomenon; nur in ihrem Zusammensein ist ihr Bestand und ihre Verwirklichung möglich; es ist ebenso unthunlich sie zu isolieren, wie sie zu vermengen.

Darum verstehe ich es, dass die Offenbarung ebenso universell ist, wie die Religion selber, dass sie ebenso tief hinabsteigt, ebenso weithin sich ausdehnt, ebenso hoch hinaufsteigt und sie überall zur Genossin hat. Keine Form der Frömmigkeit ist inhaltlos; keine Religion ist durchaus falsch, kein Gebet ist umsonst. Noch einmal: die Offenbarung ist im Gebet mitgegeben und schreitet mit dem Gebet fort. Aus einer Offenbarung, die in einem ersten Gebete festgehalten ist, wächst ein reineres Gebet hervor und aus diesem eine höhere Offenbarung. So nimmt das Licht mit dem Leben, die Wahrheit mit der Frömmigkeit zu. Daher kommt es, dass ich mit allen aufrichtig

religiösen Seelen in Gemeinschaft und Sympathie treten kann, mögen die Formen ihres Kultus und ihres Glaubens noch so naiv und roh sein. Aber wenn ich sie auch verstehen kann, so vermag ich doch nicht stets ihre Sprache zu reden und ihre Gedanken zu teilen. Die Religionen sind nicht alle gleich gut, auch nicht alle Arten von Gebet meinem Bewusstsein annehmbar. Es wäre für mich eine ebenso grosse moralische Unmöglichkeit, auf einen dahingeschwundenen Aberglauben und auf Glaubenssätze zurückzukommen, die als Täuschungen erkannt sind, wie für einen erwachsenen Menschen, zu den Unbefangenheiten seiner Kindheit zurückzukehren. Die Offenbarung beruht also nicht in einer einmal geschehenen Mitteilung unveränderlicher Lehren, die man nur zu behalten hätte. Der Gegenstand der göttlichen Offenbarung kann nur Gott selber sein und, wenn man dafür eine Definition verlangt, so ist zu sagen, dass sie in der fortschreitenden Schöpfung, Reinigung und Klarheit des Gottesbewusstseins im Einzelmenschen und in der Menschheit bestehe.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird es mir auch sehr klar, dass die Offenbarung Gottes keines dialektischen Beweises bedarf. Ein solches Unternehmen wäre ebenso widerspruchsvoll als überflüssig. Denn beides ist gleich unmöglich, einmal, dass ein irreligiöser Mensch jemals eine Offenbarung in einem Glauben finden könnte, den er gar nicht teilt, oder dass ein wahrhaft frommer Mensch in der Religion, die er ergriffen hat und die in seinem Herzen lebt, keine Offenbarung finden sollte. Womit sonst und wie anders soll man denn beweisen, dass das Licht leuchtet, als wenn man die Schlafenden zwingt, aufzuwachen und die Augen zu öffnen? Jede ernstliche Apologetik muss vom Erwachen und von der Bekehrung der Seele ausgehen.

Da die Menschheit immer religiös war, so ist sie nie von Offenbarung, d. h. von mehr oder weniger dunklen, mehr oder minder richtig gedeuteten Zeugnissen für das Dasein und Wirken Gottes in ihr entblösst gewesen. Aber wenn auch die Menschen jederzeit eine gewisse Beziehung und einen Verkehr mit der Gottheit unterhalten haben, so haben sie sich doch über die Art der Verbindungen, die sie darin erlebten, nicht immer dieselben Vorstellungen gemacht, der Begriff der Offenbarung ist selber mit der geistigen Aufklärung und mit dem Wesen der Frömmigkeit fortgeschritten. Darum ist es auch unumgäng-

lich, daran Kritik zu üben und zu untersuchen, was sie nun für uns heutigen Tages geworden ist. Dieser Untersuchung werde ich die nachfolgenden Erwägungen widmen. Die Idee der Offenbarung hat in der Geschichte drei Phasen durchlaufen, die mythologische, die dogmatische und die kritische. Wer mich bei dieser Untersuchung begleiten will, wird vielleicht begreifen, warum es unmöglich ist, wenn man diesen Fluss einmal hinabgefahren ist, auf demselben wieder hinaufzufahren.

II.
Der mythologische Offenbarungsbegriff.

Unter den Seelenvermögen des Menschen ist die erste, die im Geistesleben des Kindes und des Wilden erwacht, die Einbildungskraft. Jede Literatur beginnt mit Liedern, jede Geschichte mit Sagen und jede Religion mit Mythen und Symbolen. Die Poesie erscheint immer vor der Prosa. Man kann es nur als die Wirkung eines tief eingewurzelten Rationalismus ansehen, wenn wir so sehr geneigt sind, uns zu ärgern, sobald man uns in der Bibel oder an der Wiege des Christentums auf Legenden und Mythen hinweist, die als heilige Hüllen für reinere und höhere religiöse Offenbarungen dienen, als ob der Geist Gottes, um sich den Unwissenden und Unmündigen verständlich zu machen, nicht ebenso gut der Dichtungen der Poesie als logischer Schlüsse, der Gesänge der Hirten und Engel von Betlehem, als der Exegese und der rabbinischen Beweiskünste eines Apostels Paulus sich bedienen könnte. Der Mythus ist nur dem Scheine nach lügenhaft. Wenn das Herz rein und lauter gewesen ist, so blickt durch den Schleier der Fabel immer das Antlitz der Wahrheit hindurch. Schickt sich diese Geringschätzung überhaupt für uns? Setzt sich unsere Kindheit nicht bis in unser Mannes-, ja bis in unser Greisenalter fort? Sind nicht unsere abstraktesten Gedanken stets ursprünglich nur Metaphern, welche Brauch und Nachdenken abgenützt und abgeflacht haben?

Nichtsdestoweniger haben wir, wie der Apostel Paulus sagt, mit zunehmendem Alter die kindliche Rede- und Denkweise hinter uns gelassen. Den ersten Menschen war eine Unterscheidung zwischen Grund und Form ihrer Glaubensvorstellungen unmöglich. Diese Unterscheidung ist uns nun leicht geworden.

Selbst die konservativsten Geister können die alten Beschreibungen und die Monumente der alten Religionen nicht mehr lesen, ohne Kritik an ihnen zu üben und sie in die eigene Gedankenwelt zu übersetzen.

Die Menschen von ehemals, furchtsam und naiv wie Kinder, sahen allenthalben Zeichen, in welchen, wie sie meinten, die Götter ihren Willen offenbarten. Daraus bildete sich schon früh eine wesentlich religiöse Kunst, nämlich die der Wahrsagung. Man trifft sie bei allen Völkern. Davon machen auch die alten Hebräer keine Ausnahme. Sie glaubten im Donner die Stimme Jahveh's zu hören. Sie befragten ihn durch die Urim und Thummim und durch den heiligen Ephod. Sie bezweifelten so wenig als die Griechen den göttlichen Ursprung und die prophetische Bedeutung der Träume. Anderswo beschwor man die Toten, man befragte den Vogelflug, man untersuchte die Zuckungen und Figuren, die in den Eingeweiden der Opfertiere sichtbar wurden; man hörte auf das Rauschen des Windes im Laub der Eichen oder auf das Rauschen der Wasser in wiederhallenden Höhlen. Das war ein äusserlicher oder gewissermassen physischer Begriff von der göttlichen Offenbarung; die modernen Völker haben sich endgiltig davon losgemacht, aber damit begonnen haben sie alle.

In den ältesten Ueberlieferungen des Hebraismus spricht Gott mit Adam, Noah, Abraham, Mose, wie ein Mensch mit einem anderen redet, in artikulierten und für das Ohr vernehmbaren Lauten. Die heilige Formel „So spricht der Herr" dient gleichmässig zur Einführung für bürgerliche, politische und rituelle, wie für Sitten- und religiöse Gesetze. Die Religion umspannte und regelte damals das ganze Leben. Die grossen Weltreiche des Altertums führten alle ihren Ursprung auf die Gottheit zurück. Bekannt ist ja das Wort von Titus Livius in der Vorrede zu seiner römischen Geschichte: Datur haec venia antiquitati, ut, miscendo humana divinis, primordia urbium augustiora faciat[1]. Es giebt keine Gesetzgebung im Altertum, die nicht vom Himmel abstammen sollte. Die Egypter führten die ihrige auf den Gott Thot oder Hermes zurück; Minos in Kreta soll seine Gesetze von Jupiter empfangen haben, Lykurgos in Sparta von Apollon, Zo-

[1] Man muss es dem Altertum verzeihen, wenn es dem Ursprung der Städte durch die Einmischung der Götter in menschliche Verhältnisse einen ehrwürdigeren Charakter verleihen wollte.

roaster in Persien von Ahuramazda, Numa Pompilius in Rom von der Nymphe Egeria; Mose steht also hierin nicht vereinzelt da. Selbstverständlich vergleichen wir hier nicht den Inhalt dieser Gesetzgebungen nach seinem Werte; wir wollen bloss auf die Gleichförmigkeit in ihrer äusseren Erscheinung aufmerksam machen.

Aber nicht allein religiöse und politische Einrichtungen, sondern auch Unternehmungen und Entscheidungen aller Art führte man Tag für Tag auf den Willen der Götter zurück, Kriegserklärungen, Raubzüge, Schlachtordnung, Ausrottung der Besiegten, Verteilung der Beute, Friedensbedingungen, Vollzug von Sühnungen; das alles vollzog man im Gehorsam gegen übernatürliche Befehle, ohne dass das naive Volksbewusstsein irgendwie ihre Glaubwürdigkeit untersucht hätte. Von derselben göttlichen Eingebung leitete man auch die Gabe der Vorhersagung der Zukunft, die Redegewalt grosser Redner, die Weisheit der Staatsmänner, das Genie grosser Heerführer, die Begeisterung der Dichter, ja sogar die Handfertigkeit der berühmtesten Künstler ab. Das sind ja nur Legenden, möchte man einwerfen. Freilich; aber diese Legenden sind universeller Art. Ueberall spricht man dieselbe Sprache, weil man überall in derselben Form denkt.

Indessen vollzog sich bei Israel ein grosser Fortschritt. Der Begriff der Offenbarung erfuhr mehr und mehr eine Verinnerlichung und Vergeistigung. Bei den Propheten wird die Offenbarung als eine Wirkung des Geistes Jahveh's aufgefasst, der in den Geist des Menschen eintritt und in ihm wirkt. Es besteht dabei freilich die mythische Auffassung noch fort; man erkennt dieselbe daran, dass man sich die göttliche Inspiration als das Eindringen eines fremden Wesens in das Wesen des Menschen, als eine Art Besessenheit vorstellt. Der Geist Gottes ist eine Kraft, die von aussen her wirkt, ein Sturmwind von oben, dem niemand widerstehen kann und der die Auserwählten ebenso sehr als seine Opfer erfasst, wie er sie als seine Werkzeuge gebraucht. Den Massstab für die Kraft seiner Wirkung bildet die Aufregung der Inspirierten, die Störung ihrer Seelenvermögen, die Verworrenheit ihrer Gebärden und ihrer Reden. Der Wahnsinn des Menschen wird zum Zeichen dafür, dass die Gottheit gegenwärtig ist. Die Verrückten, die Geisteskranken, die Epileptischen gelten beinahe durchweg als Günstlinge des Himmels. In ihren fremdartigen Reden und Thaten glaubte man göttliche Orakel zu vernehmen, die sie unbewusst und wider ihren Willen abgeben.

Dieser ungestüme Gegensatz zwischen der übernatürlichen Wirksamkeit des Geistes Gottes und der normalen Uebung der menschlichen Geistesvermögen schwächte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert ab. Man kann leicht konstatieren, dass bei den grossen Propheten Israels, von denen wir Schriften besitzen, die immer noch häufig gebrauchte Formel „So spricht der Herr", obgleich sie dieselbe subjektive Gewissheit der Inspiration ausdrückt, zu einer einfachen rhetorischen Formel geworden ist. Gott redet hinfort zu seinem Volke durch ihre Beredsamkeit, durch ihren Glauben, durch ihren Genius. „Der Geist des Herrn ist über mir", schreibt Deutero-Jesaja, „darum dass mich der Herr gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden zu predigen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit, den Gebundenen, dass ihnen geöffnet werde, den Blinden, dass sie geheilt werden, zu verkündigen ein gnädiges Jahr des Herrn" (Jes 61 1f.).

Ihre Vollendung erreicht diese Entwicklung in der Person Christi. Hier hört die Inspiration auf, ein Mirakel zu sein, ohne darum ihr übernatürliches Wesen abzulegen. Sie geschieht nicht mehr stossweise und mit Unterbrechung. Ein altes Evangelium giebt für diese Veränderung einen trefflichen Ausdruck. Im Augenblick der Taufe Jesu sprach der heilige Geist zu ihm: Mi fili, te exspectabam in omnibus prophetis, ut venires et requiescerem in te. Tu enim es requies mea[1].

Gerade indem die Inspiration bleibend wird, erhält sie ihre normale Gestalt. Der alte Gegensatz zwischen Gottesgeist und Menschengeist verschwindet. Die immanente und konstante Kraft des einen offenbart sich in der regelmässigen und fruchtbaren Wirksamkeit des anderen. Gott lebt und wirkt im Menschen, der Mensch lebt und wirkt in Gott. Religion und Natur, Stimme Gottes und Stimme des Gewissens, Subjekt und Objekt der Offenbarung durchdringen sich gegenseitig. Die erhabenste Offenbarung Gottes kommt in dem höchsten menschlichen Bewusstsein und im vollkommensten Menschenleben zum Durchbruch.

Verdient dieser Fortschritt nicht unsere Bewunderung? Muss er nicht auf unser Nachdenken einen um so tieferen Eindruck machen, als er nicht eine Wirkung einer rationellen Kritik,

[1] „In allen Propheten wartete ich auf dein Kommen, um in dir zu ruhen. Du bist ja meine Ruhe." (Hebräerevangelium.)

sondern das ausschliessliche Werk der Frömmigkeit ist? Diese Frömmigkeit, seitdem sie an Gründlichkeit gewachsen ist, hat die alten Gegensätze, wie sie durch die Unkenntnis der Vorzeit geschaffen waren, überwunden. Die Offenbarung hat mehr und mehr die fremden und minderwertigen Elemente von sich abgestossen, und deren Begriff hat sich um so mehr als human herausgestellt, je mehr er an Innerlichkeit, Dauer und streng religiösem und sittlichem Charakter zugenommen hat. Christus hat keine theoretische Kritik des Offenbarungsbegriffs gegeben; er hat mehr und besseres geleistet; er hat uns die Wirklichkeit einer vollkommenen und bleibenden Offenbarung selber gebracht; er stellt in allen Thaten und in allen Momenten seines Geisteslebens eine so innige Vereinigung von Gott und Mensch dar, dass sie gar nicht geschieden werden können. Der Vater wirkt im Sohn und der Sohn offenbart den Vater allen denjenigen, die ihn erkennen wollen.

Obgleich der Apostel Paulus noch an einigen Resten der alten mythologischen Auffassung festhält (Visionen, Träume, Extase, Glossolalie), so hat er doch mit Nachdruck den eigentümlichen Charakter der christlichen Offenbarung erfasst und von ihr mit einer gewissen heiligen Kühnheit eine Theorie geliefert. Diese Theorie besteht in der Lehre von der Ausgiessung und Einwohnung des heiligen Geistes in der Seele aller Christen, welche ihrerseits „Söhne Gottes“ werden und kraft dieses Geistes desselben unmittelbaren und bleibenden Verkehrs mit dem Vater sich erfreuen. Dieser Geist ist nun nicht mehr ein fremder Gast oder eine verwirrende Gewalt; er wird in uns zur anderen Natur. Deshalb ist also der Christ befreit von aller früheren Vormundschaft; er richtet alles und wird nicht gerichtet; er hat sein Gesetz in sich selber, so dass aus dieser Inspiration seine Autonomie und seine Freiheit hervorwächst.

Aber diese geistige Frömmigkeit und die erhabene Auffassung, die sich hieraus ableiten liess, konnten sich nicht lange halten. Befangen in dem Bestreben, ihr Ansehen fest zu gründen, was ihr doch nur gelingen konnte, indem sie auf die Idee einer äusseren Offenbarung zurückgriff, hat die katholische Kirche dieselbe durchweg in Regeln und Dogmen gefasst und durch diesen Wechsel selbstverständlich den mythologischen Offenbarungsbegriff in einen dogmatischen verwandelt, der von dem ersteren wesentlich nicht verschieden ist.

III.

Der dogmatische Offenbarungsbegriff.

„Die Griechen", sagt Paulus, „fragen nach Weisheit; die Juden aber fordern Zeichen." Aus der Verbindung dieser beiden Bestrebungen, dem griechischen Rationalismus und dem hebräischen Supranaturalismus, entspringt der neue Begriff, den wir dahin zusammenfassen und definieren können: eine göttliche Lehre, legitimiert durch göttliche Zeichen und Wunder.

Beide Elemente dieser Theorie fördern einander und bilden ein unauflösliches Ganze. Weil die Lehre dem Menschen auf übernatürlichem Wege mitgeteilt worden ist, geht sie auch über menschliche Fassungskraft hinaus; darum kann sie sich auch weder dem Menschen durch ihre eigene Evidenz als wahr aufdrängen noch durch das natürliche Denken kontrolliert werden. Der übernatürliche Charakter der Lehre fordert einen übernatürlichen Beweis. Dieser Beweis kann nur in den Wundern gefunden werden, von denen sie seit ihrem Entstehen begleitet ist. Also Mysterien, die für die menschliche Vernunft unfasslich sind, sollen eingeführt werden durch Ereignisse, welche aus der Naturordnung unerklärbar sind.

So gewinnt diese Theorie zwar Zusammenhang, aber sie ist noch nicht vollständig. Wir müssen noch eine dritte Bestimmung beifügen. Die göttliche Lehre muss in eine ganz genaue Form, die sie von allen anderen unterscheidet, gefasst und unter eine Auktorität gestellt werden, welche für ihre Wahrheit bürgt. Für den Protestantismus ist diese Form und Auktorität der Offenbarung die Bibel, für den Katholizismus die Bibel in ihrer unfehlbaren kirchlichen Auslegung. So kommt der scholastische Offenbarungsbegriff zu seinem Abschluss und führt die Kirchenlehrer dazu, drei Elemente an ihm zu unterscheiden, einmal den Inhalt, nämlich das Dogma, sodann die Form, nämlich die heilige Schrift, und drittens den Beweis oder das Kriterium, nämlich das Wunder. In dieser Konstruktion scheinen so alle Teile fest verbunden zu sein; aber in der That ist sie so locker und künstlich, dass sie bei der ersten Berührung zusammenbricht.

Aus dem Dogma, nämlich aus einem reinen Verstandesding, den Gegenstand einer Offenbarung machen heisst kurzweg, ihm seinen religiösen Charakter durch Lostrennung von der Frömmigkeit rauben und in der Folge zwischen ihm und der stets fort-

schreitenden Vernunft einen unversöhnlichen Gegensatz herbeiführen. Vergeblich ist der Versuch, diese scholastische Theorie aus der heiligen Schrift abzuleiten; es ist das nur möglich durch eine ungenaue Auffassung des biblischen Begriffs. Man entreisst die göttliche Offenbarung dem Boden des religiösen Lebens, um sie in einen für sich selbst bestehenden Verband übernatürlicher Wahrheiten zusammenzufassen, und macht es sich zur Pflicht und zum Verdienst, ihm beizustimmen, indem man, wenn es sein muss, sein eigenes Urteil und Gewissen zum Schweigen bringt. Der Glaube, der nach der Bibel eine That des Vertrauens und der Hingabe an Gott ist, wird zu einer rein verstandesmässigen Zustimmung, zu einem geschichtlichen Zeugnis oder zu einer Lehrformel. Ein tötlicher Dualismus kommt in der Religion zum Ausbruch. Man hält es für thunlich, dass die Orthodoxie ohne Frömmigkeit bestehen, dass man das Objekt des Glaubens erringen und besitzen könne ohne die Bedingungen, welche der Glaube voraussetzt, ja dass man eventuell der göttlichen Wahrheit bei innerlicher Gottlosigkeit dienen könne. Wie viele Gemüter beruhigen sich bei einer solchen vermeintlichen Treue im Glauben an die Lehre, mit dem Vorbehalt, später, bei günstiger Zeit, ihr Herz und Leben mit derselben in Einklang zu bringen! Lasset doch diese Täuschung fahren, ihr frivolen und irreligiösen Leute! Was auch eure Auktoritäten im Himmel und auf der Erde sein mögen, ihr seid doch weit weg von der Wahrheit, weil ihr nicht in der Frömmigkeit lebet. Gott hat zu euch nichts gesprochen. Zu den Propheten, zu Christus, zu den Aposteln, zu den Heiligen der vergangenen Zeiten hat er allerdings geredet; aber euch ist er fremd und unbekannt geblieben. Seine Offenbarung ist für euch kein Licht gewesen, dieweil ihr in der Finsternis wandelt. Ihr gleichet jenen Juden, welche die Propheten der Vergangenheit mit prunkvollem Schmuck ehrten. Wenn ihr zur Zeit der Gottesmänner gelebt hättet, ihr wäret die ersten gewesen, sie zu steinigen.

Im Grund ist dieser Offenbarungsbegriff durchaus heidnisch. Auf dem Boden des echten Christentums ist eine Scheidung zwischen Gottes Offenbarungsakt und seiner erlösenden und heiligenden Wirksamkeit unmöglich. Gott erleuchtet nicht, er verblendet vielmehr diejenigen, die er nicht rettet und nicht heiligt. Lasset uns demnach jeder Form überlieferter Orthodoxie den Satz kühn entgegenhalten, dass der Gegenstand der

Gottesoffenbarung gar nichts anderes sein kann als Gott selbst, nämlich das Gefühl seiner Gegenwart in uns, das unsere Seele zu einem Leben der Gerechtigkeit und der Liebe aufweckt. Wenn Gottes Wort uns kein Leben giebt, so giebt es uns überhaupt nichts. Gewiss wird diese gegenwärtige Wirkung des Gottesgeistes in unseren Herzen zu einer Leuchte, deren Strahl alle Kräfte unserer Seele durchleuchtet. Aber hoffet nur nicht, euch dieses Lichtes auch abgesehen von dem Herde erfreuen zu dürfen, von dem es ausgeht. Es verhält sich hier gerade wie mit den Strahlen der Sonne, die uns in der Nacht zurücklassen, sobald das Tagesgestirn uns verlassen hat.

Der scholastische Offenbarungsbegriff ist aber nicht bloss irreligiös, er ist auch antipsychologisch. Sobald diese übernatürlichen Erkenntnisse in das Bewusstsein eintreten, kommt es zu einem unauflöslichen Dualismus. Das religiöse Wissen tritt an die Seite des profanen Wissens, ohne dass es möglich wäre, aus beiden eine zusammenhängende und harmonische Einheit zu bilden; denn beide haben gar nicht die gleiche Natur, entspringen nicht aus derselben Methode und vertragen auch nicht dieselbe Kontrolle. Wir haben dann auf der einen Seite eine religiöse, auf der anderen eine profane Kosmologie, auf der einen eine heilige Geschichte über den Ursprung der Menschheit, auf der anderen eine durchaus menschliche Geschichte über seine Anfänge und seine ersten Erlebnisse, hier eine göttliche, dort eine durch und durch rationale Metaphysik. Wie kann man hier eine lebendige Einheit zustande bringen? Sollte es einer spitzfindigen Theologie gelingen, das Dogma zu rationalisieren, hat dies dann nicht zur Folge, dass man es gerade in seinem Wesen zerstört? Will man aber beweisen, dass das Dogma seinem Wesen nach eben irrational sei, fühlt man es dann nicht, dass man damit einen Krieg ohne Ende zwischen der Auktorität des Dogmas und der der Vernunft stiftet? Wer den grossartigen Versuch der mittelalterlichen Scholastik kennt, den im 17. Jahrhundert die protestantischen Theologen wieder aufgenommen haben, der hat auch nicht vergessen, welch ein unglückliches Ende beidemal dieser Versuch genommen hat. Man müsste keine Vorstellung von den Gesetzen haben, die das menschliche Denken regieren, um darüber zu erstaunen. Der Nominalismus des 15. Jahrhunderts und der Rationalismus des 18. Jahrhunderts sind beide die natürlichen Erben der Orthodoxie gewesen.

Dadurch, dass man das Wunder als Kriterium oder Beweismittel für die Wahrheit der Lehre einschiebt, hebt man die Schwierigkeiten der Theorie keineswegs; im Gegenteil man vermehrt und erschwert sie. In anbetracht der Zeitferne, der Unsicherheit der geschichtlichen Dokumente und der Forderungen des modernen Denkens ist der Beweis für das Wunder, das ehemals zur Bestätigung der religiösen Wahrheit diente, noch viel schwieriger geworden, als der für die Religion selbst. Das Verhältnis zwischen beiden ist jetzt gerade umgekehrt. Das Fundament, auf dem der Bau ruhte, ist viel baufälliger geworden, als der ganze Rest. Hier ein Beispiel. Betrachten wir einerseits den Dekalog, andererseits den Donner und Blitz auf dem Sinai. Es ist ja möglich, dass das Krachen des Donners dazu gedient hat, die Hebräer davon zu überzeugen, dass das Gesetz Mose's von dem Herrn komme; denn der Blitz verriet in ihren Augen die Gegenwart ihres Gottes, diese Gegenwart in einem gewissen materiellen und lokalen Sinn genommen. Aber wem sollte es heutzutage nicht einleuchten, dass es viel leichter ist, die Herrlichkeit und Wahrheit der zehn Gebote zu beweisen, als den göttlichen Charakter selbst der schrecklichsten Gewitter? Lasset uns aber auch die umgekehrte Probe machen mit den Büchern Josua, der Richter und der Könige. Dort steht, dass Gott den Befehl zur gänzlichen Ausrottung der Völkerschaften gegeben habe, deren einziges Verbrechen gewesen ist, dass sie ihr Land gegen die Eindringlinge verteidigt haben. An Wunderzeichen ist hier Ueberfluss: die Mauern von Jericho fallen unter dem Schall der Posaunen; der Jordan hält seine Fluten an, um die Lade Gottes durchziehen zu lassen; die Sonne steht still über Gibeon, um den Israeliten zur Tötung aller ihrer Feinde bis auf den letzten Zeit zu lassen; ausserdem: der Schatten auf der Sonnenuhr des Ahas geht rückwärts. Reichen diese Ereignisse zu, um uns die Versicherung des hebräischen Geschichtsschreibers glaubhaft zu machen, dass diese blutdürstigen Gebote, diese entsetzlichen Repressalien, diese Frevel und Gewaltthätigkeiten, welche damals bei allen semitischen Stämmen Sitte waren, auf einen Befehl des himmlischen Vaters Jesu Christi oder auf den unparteiischen Gott der ganzen Welt zurückzuführen seien? Unser Gewissen sträubt sich und protestiert dagegen; denn es lässt sich auch durch die auffallendsten Wunder keinen Zwang anthun, noch verträgt es eine Unterwerfung des Gesetzes der

Gerechtigkeit und der Liebe unter irgend eine Offenbarung roher Gewalt. Gehen wir weiter und zu den Wundern Christi über. Fragen wir die besten Christen unserer Zeit, fragen wir uns selbst: Sind es die Heilungswunder Jesu, die uns heute noch von der göttlichen Wahrheit seines Wortes überzeugen und die Auktorität der Bergpredigt oder den hohen Wert seines Leidens und seines Sterbens für uns begründen? Ist es nicht vielmehr das Evangelium, das uns zum Glauben an die Wunder hilft, indem es uns überzeugt, dass ein Mann, der geredet hat wie dieser Mann, doch gewiss auch imstande gewesen sei, Dinge auszurichten und Werke zu thun von ebenso herrlicher und ausserordentlicher Art, wie seine Reden gewesen sind? Selbst die konservativsten Apologeten der traditionellen Schule bekennen heutzutage, dass das Wunder seine Beweiskraft verloren habe; es konnte diejenigen rühren, welche Zeugen davon waren; aber seine Wirkungskraft und sein Zauber hat sich seither notwendig vermindert und schwindet für die folgenden Geschlechter immer mehr dahin.

Wenn wir nun den Wunderbegriff selber, der doch nachgerade in demselben Masse an Bedeutung verliert, in welchem der Begriff der Natur sich umgestaltet, genauer untersuchen wollen, was kommt dann heraus? Was ist die Natur? Wer kennt doch ihre Geheimnisse und ihre Schranken? Zeigt uns denn die Theorie von der Entwicklung die Natur nicht in einer beständigen Arbeit und in einer unaufhörlichen Geburt erstaunlicher Erzeugnisse? Und wenn diese Schöpferkraft, die in ihr wirkt, sich religiös nur auf die stetige Wirksamkeit Gottes im Weltall und in der Geschichte beziehen lässt, wie könnten wir dann noch zwischen den Naturgesetzen und dem Willen Gottes einen Gegensatz aufstellen wollen? Auch ist heutzutage nichts unbestimmter, nichts schwerer definierbar als der Wunderbegriff; ohne sich jemals streng fixieren zu lassen, schwankt er hin und her zwischen dem Gedanken einer absoluten Aufhebung der Naturgesetze, die doch nirgends mehr wahrgenommen wird, und dem durchaus relativen Gedanken eines ausserordentlichen Ereignisses, das eben deshalb, weil es überall eintreffen kann, gar nichts mehr beweist.

Wenn wir uns endlich von dem Objekt und dem Kriterium der Offenbarung zu der Form wenden, der sie ihre Erhaltung und Bürgschaft verdankt, nämlich zur Bibel, so werden die Fragen

nur noch zahlreicher und unlösbarer. Im 17. Jahrhundert deckten die beiden Begriffe, Bibel und Offenbarung, sich völlig. Diese Identifikation hing von zwei Dogmen ab, die heutzutage sehr angegriffen werden; das eine ist das Dogma von dem göttlichen Ursprung des doppelten biblischen Kanons, nämlich der Sammlungen des Alten und des Neuen Testaments, das andere ist das Dogma von der Wortinspiration der ganzen heiligen Schrift, wonach dieselbe als ein Diktat Gottes selbst gilt.

Geschichte und Exegese haben die Täuschungen und die Unwissenheit zerstört, worauf diese auffallenden Behauptungen sich stützten. Die Bibel erscheint uns nun als ein Werk, das in allmählicher und mühsamer Entwicklung der alten jüdischen Synagoge und der ersten christlichen Kirche seinen Aufbau verdankt. Mehr als vier Jahrhunderte sind nötig gewesen, um den Kanon des Neuen Testaments festzustellen und abzugrenzen. Die Bücher, die nun den Kanon bilden, waren noch zur Zeit des Eusebius in zwei Klassen eingeteilt, in unbedingt angenommene und in bestrittene Bücher. Warum sollen denn wir jetzt nicht mehr die Freiheit eines Origenes besitzen dürfen, um die Authentizität des 2. Petrusbriefes zu bezweifeln oder mit Dionysius von Alexandrien den apostolischen Ursprung der johanneischen Apokalypse in Frage zu stellen? Was sodann die Lehre von der Wortinspiration anbelangt, welche die heiligen Schriftsteller einfach zu „Federhaltern Gottes“ macht, so kann doch heutigen Tages kein Gelehrter sie mehr verteidigen, um so weniger, da die Bibelstudien zu einer scharfen Hervorhebung der persönlichen Eigentümlichkeit eines jeden unter ihnen, wie der Verdienste und Mängel ihrer Werke geführt haben. Man kann die in allen Schulen vollzogene scharfe Unterscheidung zwischen der heiligen Schrift und der Offenbarung als eine unveräusserliche Errungenschaft der modernen Theologie ansehen. In unseren Tagen leugnet niemand mehr diese Wahrheit, welche unseren Vätern als unerträglich erschienen wäre, nämlich dass das Wort Gottes in der Bibel enthalten, aber nicht die ganze Bibel Gottes Wort ist.

Verhält es sich also, so erheben sich auch neue Fragen, die eine Lösung verlangen. Wie verhält sich das Wort Gottes zur Bibel? An welchem Unterscheidungszeichen kann man das Wort Gottes erkennen und von der Bibel unterscheiden? Wenn es fernerhin ein Wort Gottes ausserhalb der Bibel giebt, wenn

eine göttliche Offenbarung ausserhalb der Grenzen des hebräischen Volkes und des Urchristentums stattgefunden hat — und wie könnten wir das leugnen ohne die Bedeutung der Religion zugleich überhaupt zu leugnen? — welches Verhältnis zwischen der biblischen Offenbarung und den übrigen, den verschiedenen Familien der Menschheit eigentümlichen Offenbarungen müssen wir dann annehmen und welche Synthese unter ihnen herstellen? Welchen Platz nimmt dann endlich in dieser religiösen Entwicklung der Menschheit die Religion Jesu ein? Die gegenwärtige Theologie scheint die Ohren vor diesen Fragen zu verschliessen. Aus Verzweiflung an ihrer Lösbarkeit zaudert sie, dieselben in Angriff zu nehmen. Und doch ist eine Antwort dringend nötig. Die zeitgenössische Philosophie legt sie nachdrücklich dem Gewissen der Christen vor. Jedoch ist klar, dass die scholastische Theologie für diese neuen Probleme keine Lösung bringen kann. Seit in unserem Bewusstsein die Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und dem Buchstaben der Schrift fertig ist, gewinnt das erstere seine völlige Unabhängigkeit von aller menschlichen Form und aller äusseren Garantie. Es geht damit wie mit der Sonne. Man erkennt sie nur an dem Schein, mit dem sie uns überströmt. Doch müssen wir uns in Acht nehmen: Die Einführung der religiös-sittlichen Evidenz als Kriterium in die scholastische Theologie hat für sie dieselbe Wirkung, wie die Legung einer Explosivpatrone: sie sprengt dieselbe flugs zu Splittern auseinander. Wenn die Evidenz den Geist da unterjocht, wo sie sich aufzwingt, so lässt sie ihn da frei, wo sie nicht zustande kommt. Das ganze Werk orthodoxer Lehrbildung bedarf daher gründlicher Durchsicht und Umarbeitung.

Noch ist eine letzte, nicht minder gewichtige Frage zu beantworten. In der herkömmlichen Apologetik macht man Seligkeit oder Verdammnis der Seelen von der Anerkennung und Annahme der christlichen Offenbarung abhängig. Ausserhalb dieser Offenbarung giebt es kein Heil. Das ist auch ganz konsequent. Um die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu beweisen, stellt man fest, dass diese übernatürliche Offenbarung notwendig war; denn ohne sie könnten die Menschen nicht gerettet werden. Aus der Liebe Gottes, die als thätige Kraft doch auch wirklich sich thätig erweisen muss, ergiebt sich also die metaphysische und historische Notwendigkeit der

Offenbarung. Aber achten wir alsbald auf die Folgerungen: wenn man unter der Offenbarung nichts anderes versteht als ein Ganzes von Lehren und von geschichtlichen Thatsachen, die im Glauben anzunehmen wären, was soll dann mit den Menschen geschehen, denen sie unbekannt geblieben sind? Was soll aus den Heiden werden, die vor der Ankunft des Erlösers gelebt haben und gestorben sind? Setzen wir diesen Gedanken in Zahlen um. Es ist bekannt, dass es auf unserem Planeten nach 18 Jahrhunderten etwa 400 Millionen Menschen giebt, die den Christennamen tragen, und fast eine Milliarde von solchen, die das Christentum verwerfen oder es gar nicht kennen. Was wird aus ihnen? Die ersten Väter der Kirche lösten dieses tragische Problem durch die Höllenfahrt Christi und seine Predigt an die Seelen der im Scheol eingeschlossenen Verstorbenen. Sie glaubten übrigens, dass die Welt dem Ende zugehe, dass die Zahl der menschlichen Generationen gezählt sei und bald aussterben müsse. Wir haben diese doppelte und so wertvolle Zuflucht nicht mehr zur Verfügung. Wir glauben nicht mehr an den Mythus von der Höllenfahrt Christi; der Scheol ist für unser Denken verschwunden und die Welt existirt noch immer. Diejenigen Lehrer, welche die beiden Dogmen von der Liebe Gottes und von dem Grundverderben des Menschen am tiefsten erfasst und am folgerichtigsten durchgeführt haben, Augustinus, Luther, Melanchthon, Calvin, haben auch mit unerbittlichster Strenge die letzten Folgerungen aus den Vordersätzen dieser Lehre gezogen. Der erstere zögerte gar nicht, über das ganze heidnische Altertum das Verdammungsurteil auszusprechen. Umsonst hielt man ihm die grossen Tugenden gewisser Heiden entgegen. Nach seiner Meinung waren diese Tugenden nur Schein (splendida vitia), da sie ihren Ursprung nicht in der Liebe Gottes, sondern in der menschlichen Selbstsucht oder im menschlichen Hochmut hatten. Der ganze Unterschied im Endurteile über einen Catilina und Fabricius sei der, dass der eine weniger streng gestraft werde als der andere, nicht weil er besser, sondern weil er weniger schlecht gewesen sei[1]. Diese Lehre von der Verdammung der Nichtchristen ist nicht ausschliesslich katholisch, sie ist auch in

[1] Augustin, Contra Julianum IV, 3. —Eugen IV. bei Strauss, Glaubenslehre I S. 99. — Leo XIII., De unitate ecclesiae, 1896.

die protestantische Lehre übergegangen[1]. Aber sie verursacht den Theologen beider Konfessionen heutzutage solche Verlegenheiten, dass sie beiderseits durch sehr unlogische Auskunftsmittel ihr sich zu entziehen suchen. Man beruft sich am Ende auf den unendlichen Reichtum der Liebe und Gerechtigkeit Gottes. Wunderschön! Aber wenn das auch eine religiöse Lösung sein mag, so ist sie doch keine theologische. Anstatt die dogmatische Lehre von der Offenbarung zu retten, enthält diese Lösung vielmehr das Geständnis, dass diese Lehre unhaltbar geworden ist, und dass sie schliesslich, nachdem sie einmal soweit gelangt ist, nur darin das Ende ihrer Entwicklung finden kann, dass man entweder ihre eigenen Grundlagen zerstört oder dem elementarsten Gefühl der Gerechtigkeit und Humanität gänzlich ins Gesicht schlägt.

Ueberlassen wir Anderen die Sorge um die Restauration dieser Lehre oder um die Vermummung ihrer Trümmer. Willigen Arbeitern winkt eine viel dringendere und fruchtbarere Aufgabe. Es handelt sich darum, auf neuem Grunde eine neue Offenbarungstheorie aufzubauen, und zwar eine solche, die ebensowohl gegen das Urteil der Kritik widerstandsfähig ist, als auch das Bedürfnis der Frömmigkeit befriedigt.

IV.

Der psychologische Offenbarungsbegriff.

Wir kommen nun zur Psychologie zurück. In aller Frömmigkeit ist irgend welche positive Offenbarung Gottes enthalten. Sonst müsste man ja den Wert des religiösen Phänomenons überhaupt leugnen.

Daraus fliessen drei Folgerungen. Die Offenbarung Gottes wird wohl erkennbar, im Innern des Menschen und in beständigem Fortschritt begriffen sein.

Im Innern des Menschen wird sie sein; denn Gott, der kein sichtbares Naturwesen ist, kann sich nur dem Geiste und in der Frömmigkeit, die er selbst inspiriert, offenbaren.

Wenn Träger der Offenbarung und Propheten die Stimme von aussen wie einen die Luft erschütternden und ihr Ohr

[1] Luther, Catech. major p. II, act. 3. — Calvin, Inst. ch. III, 14, 3 u. 4. — Melanchthon, Loci theol., de peccato.

treffenden Schall zu hören glaubten, so waren sie die Opfer einer psychologischen Täuschung, welche die Analyse leicht erkennt und zerstört. Der alte Theologe hat Recht, wenn er in zwei lateinischen Versen sagt:

> Nulla fides, si non primum Deus ipse loquitur;
> Nullaque verba Dei nisi quae in penetralibus audit
> Ipsa fides[1].

Freilich entsteht diese innerlich-geistige Offenbarung nur unter dem von aussen kommenden Stoss eines Ereignisses in der Natur oder in der Geschichte. Wenn das Erstaunen den Anfang der Philosophie bildet, so ebenso den der Frömmigkeit. Die religiöse Erregung entsteht nicht aufs gerathewohl und grundlos. Aber die äusseren Zeichen haben eine Offenbarungsbedeutung nur für den, der sie in religiösem Sinn zu verstehen und auszulegen vermag. Daher hat auch die Unterscheidung, welche man schon hie und da zwischen der Manifestation Gottes in der Aussenwelt und der göttlichen Inspiration im Gewissen, zwischen dem äusseren Zeichen oder Wunder und dem inneren Gotteswort gemacht hat, nur wenig wirkliche Bedeutung und nur als pädagogisches Mittel einen Wert. Die Offenbarung Gottes in der Natur oder in der Geschichte ist stets Sache des Glaubens. Demnach kann sie sich als solche nur in der Beleuchtung des religiösen Bewusstseins kundgeben. Löscht man dieses innere Licht aus, so sinkt alles sogleich in Finsternis zurück. „Wenn das Licht, das in dir ist, Finsternis ist“ sagt Jesus, „so giebt es um dich nur Finsternis“. Für den Tauben ist die Welt stumm. Der Anblick des gestirnten Himmels, vor dessen Majestät die Denkerstirn eines Newton und eines Kant sich verbeugte, wusste einem Laplace nichts zu sagen. Die Seele Christi in ihrer stetigen inneren Erleuchtung schaute überall die Zeichen Gottes. Ein Kaiphas hat davon nichts entdeckt. Ein Apostel Paulus sah im Kreuz Jesu die Offenbarung göttlicher Weisheit und Allmacht, während die Pharisäer in demselben den schlagenden Beweis dafür gefunden haben, dass dieser Messias nichts als ein Betrüger sei.

Zweitens ist diese geistige Offenbarung stets deutlich erkennbar. Das Gegenteil würde einen Widerspruch enthalten.

[1] Es giebt keinen Glauben, ausser wenn Gott zuerst redet; es giebt auch keine Worte Gottes, ausser welche der Glaube selber im geheimnisvollsten Leben des Herzens vernimmt.

Wo Offenbarung ist, da ist die Decke weggezogen und das Licht erschienen. Das Wort Geheimnis kommt zwar wohl häufig im Munde Jesu und in der Feder der neutestamentlichen Schriftsteller vor; aber niemals, soweit es sich auf das Wesen des Evangeliums bezieht, hat es den Sinn, mit dem es später in der Sprache der Theologie ausgestattet worden ist. Das Geheimnis, von welchem Jesus, Paulus und die Apostel reden, ist eben ein enthülltes Geheimnis, d. h. es ist den reinen Herzen und den frommen Seelen durch seine öffentliche Verkündigung erkennbar, offenbar geworden. Das Evangelium ist kein Dunkel, sondern das reine Tageslicht, und es ist eine Thorheit, für die evangelische Offenbarung ein anderes Kriterium zu fordern als sie selber in sich trägt, nämlich den erleuchtenden Glanz seiner Wahrheit, seiner Schönheit und seiner wirkungsvollen Kraft.

Endlich ist diese Offenbarung in ständigem Fortschritt begriffen. Das heisst: sie wird sich im Verein mit dem Fortschritt des sittlich-religiösen Lebens entwickeln, welches Gott im Schoss der Menschheit erzeugte und zum Gedeihen bringt. Das Wort Gottes gleicht durchaus nicht der Redeweise eines armseligen menschlichen Schullehrers, der seine Gedanken in abstrakte Worte kleidet, die nur die abgeblassten Schatten der Dinge sind. Das göttliche Wort ist seinem Wesen nach schöpferisch. Es trägt die ganze Fülle des Seins und die ganze Kraft des Lebens in sich. Es verwirklicht, was es verkündigt, und offenbart sich stets nur in Thaten. Als Gott dem Volk Israel den Dekalog geben wollte, so hat er ihn nicht mit der Spitze seines Fingers auf Steintafeln geschrieben, sondern er hat einen Mose erweckt und aus dem Bewusstsein Mose's ist der Dekalog hervorgegangen. Um uns die Lektüre des Römerbriefs zu verchaffen, hatte es Gott nicht nötig, ihn dem Apostel zu diktieren, sondern er schuf die mächtige Individualität des Paulus von Tarsus, in der sicheren Gewissheit, dass diesem lebendigen Baume die Frucht einst nicht fehlen werde. Ebenso verhält es sich mit dem Evangelium; er hat es nicht vom Himmel fallen lassen, es auch nicht durch Vermittlung eines Engels geschickt; er hat vielmehr Jesus gerade aus dem Schoss des Menschengeschlechts geboren werden lassen, und Jesus hat uns das in seinem Herzensgrund erblühte Evangelium gegeben. Gott offenbart sich also in den erhabenen Seelen, in den grossen religiösen Geistern, die sein Geist nach einander erweckt, erfüllt, erleuchtet; diese Gottesmänner bilden

durch die Menschengeschlechter hindurch ein heiliges Offenbarungssystem und ziehen eine lichtstrahlende Furche durch die Weltgeschichte.

Dieses Licht geht auf und wächst wie das Tageslicht. Anfangs ist es noch Nacht mit etlichen zerstreuten und zitternden Sternen; später kommt die Dämmerung, wo Schatten und Licht sich mischt und unentschieden mit einander kämpft; hierauf erhebt sich das Morgenrot, und die Sonne steigt am Horizont auf und überströmt Himmel und Erde mit ihrem Glanz.

Hier tritt nun ein neues und noch wichtigeres Problem auf. Die Offenbarung nämlich, die sich im Grund der Menschenseele kundgiebt, ist individuell und subjektiv. Wie soll sie objektiv und konkret werden? Wie soll sie eine erziehende und erlösende Macht werden? Dieses Problem wäre unlösbar, wenn Leibniz Recht hätte, wenn nämlich die Seelen der Menschen von einander unabhängige, in sich geschlossene und für einander undurchdringliche Monaden wären, wenn man sie mit einem Wort als absolute Wesen, als Urpositionen des Schöpfers ansehen müsste. Aber das ist nicht der Fall. Die soziale Philosophie hat hinreichend bewiesen, dass kein Individuum nur durch sich selber und nur für sich selber da ist. Es ist die Menschheit, d. h. ein gemeinschaftliches Geistesleben für alle, das sich in jedem einzelnen Menschen verwirklicht. Die geistigen Güter sind ihrem Wesen nach universell. Sie existieren freilich nicht ausserhalb des Bewusstseins des Individuums; aber niemand eignet sie sich innerlich an, ohne sie wenigstens im Prinzip auch für alle anderen zu erwerben.

Kann denn nun diese Verwandtschaft der Seelen, diese Leichtigkeit des Verkehrs untereinander, diese unbegrenzte Mitteilbarkeit und Ausbreitungsfähigkeit derselben Inspiration anderswoher kommen, als von der Gegenwart desselben einen Gottes in dem Innern eines jeden Einzelnen? Nur die äusseren Idole trennen die Menschen von einander. In demselben Mass als sie sich in ihr eigenes Wesen vertiefen und in den geheimnisvollen Grund ihrer Geistesnatur hinabsteigen, entdecken sie in sich denselben Altar, sprechen sie dasselbe Gebet, sehnen sie sich nach demselben Ziel. Hier hat die Thatsache, dass individuelle Offenbarungen universell werden, ihren tiefen Grund. Auserwählte Propheten Gottes giebt es nur, weil es eine allgemeine Berufung und Erwählung für alle Menschen giebt.

Wenn die Menschheit nicht der Fähigkeit nach und bis zu einem gewissen Grade ein Immanuel (Gott mit uns) wäre, so wäre aus ihrem Schoss nie der hervorgegangen, der diesen benedeiten Namen getragen und geoffenbart hat. Die religiöse Erfahrung, die er gemacht hat, gilt uns; der Sieg, den er davon getragen hat, dient zu unserem Heil und wiederholt sich ins unendliche in jeder willigen Seele, die sich mit ihm vereinigt, um aus seinem Leben zu leben. So erfährt die Offenbarung Gottes, obwohl sie nur an einem Punkt und in einem Bewusstsein zustande gekommen ist, eine sichere Ausdehnung und Erweiterung. Die Erschütterung, die einer einzigen Seele zu teil geworden ist, hallt in allen Schwesterseelen wieder, um dort dieselbe Schwingung und denselben Klang zu erzeugen. Ein Bewusstsein, das selber erleuchtet ist, wird zur Leuchte für seine ganze Umgebung. Es giebt in der Religion Stammbäume, gerade so wie in der Geschichte Genealogien. Die Geistesoffenbarung erhält also in der Geschichte den Charakter der Dauer und der Objektivität; sie erzeugt eine Kette, eine feste Tradition und dadurch, dass sie sich jeder menschlichen Generation einverleibt, bleibt sie nicht bloss die reichste Erbschaft, sondern auch die fruchtbarste Macht in der Geschichte.

Gehen wir einen Schritt weiter. Verfolgen wir diese Verkörperung der religiösen Ueberlieferung in der Geschichte weiter bis zu ihrer sinnlichsten Gestalt. Die geheimnisvollen Erfahrungen der Gottesmänner und die Zeugnisse, die sie davon der Welt ablegen, finden ihren natürlichen Ausdruck im Wort; dieses erfährt wieder eine Umbildung und wird zur Schrift. Darum bietet sich die göttliche Offenbarung in allen Kulturreligionen dem Menschen in der Form einer heiligen Schrift dar; so haben sich durchweg Sammlungen von heiligen Büchern gebildet, die man mit Recht die Bibeln der Menschheit nennt. Obgleich alle diese heiligen Schriften nach denselben psychologischen und geschichtlichen Gesetzen entstanden sind, so folgt doch daraus gar nicht, dass sie alle denselben Wert haben, und dass ein unverständiger Synkretismus das Recht besitze, die verschiedenen Bestandteile willkürlich untereinander zu mischen, um daraus eine gemeinsame Bibel ohne bestimmten Charakter zu machen. Im Gegenteil, jede von ihnen nimmt ihren bestimmten natürlichen Platz auf der Stufenleiter göttlicher Offenbarungen ein und dort soll man sie auch lassen. Die höchste Stufe wird immer

die sein, welche die Geistesreligion am tiefsten und reinsten zum Ausdruck bringt und infolgedessen der Menschheit den wertvollsten Schatz darbietet. Darum bestimmt sich der Rang der hebräischen und christlichen Bibel folgerichtig nach dem sittlichen Wert der hebräischen und christlichen Religion. Man lasse also die historische Kritik und die religiöse Erfahrung den hiezu nötigen Beweis führen und ihn Tag für Tag in überzeugenderer Weise erbringen; aber man vergesse nie die stets menschlichen Bedingungen, unter denen diese Schriften abgefasst worden sind, ebensowohl auf der höheren als auf der niederen Stufe, Bedingungen, die dem Versuch stets widerstreben müssen, Buchstaben und Geist, göttliche Inspiration und die besondere Form, in welche diese Inspiration sich hat kleiden müssen, miteinander zu identifizieren.

Wenn Gott mit uns reden wollte, hat er immer nur Menschen zu seinen Werkzeugen erwählt. Wie stark auch die Inspiration, womit Gott sie begabt hat, sein mochte, so ist doch diese Inspiration stets durch die Subjektivität des Menschen hindurch gegangen; sie hat ihren Ausdruck und ihre Fortpflanzung nur in der Sprache und in der Geistesart eines Individuums und einer bestimmten Zeit finden können. Nun kann aber eine individuelle und geschichtlich gewordene Form nie absolut sein. Wenn auch die Flüssigkeit von Gott kommt, so ist doch das Gefäss stets von Thon. Das Werkzeug, dessen sich die Offenbarung Gottes bedient, legt ihr selber notwendigerweise Schranken auf. Sie muss sich an diese Schranken menschlicher Fassungskraft anpassen. Wie vermöchte sie denn in die wechselnden Fluten des intellektuellen und sittlichen Lebens der Menschheit einzutreten und sich mit ihnen zu mischen, ohne im Bett und zwischen den Ufern des Flusses hinzugleiten?

So unbestreitbar nun diese geschichtliche Verflechtung von göttlichem und menschlichem Element in der Religion ist, so begegnet man dennoch überall Menschen, die unfähig sind, dieselbe zu begreifen und rückhaltslos anzuerkennen. Als glaubensschwache Menschen halten wir uns für verloren, sobald man uns die Illusion ausreisst, dass wir vor uns und ausser uns eine göttliche Offenbarung in objektiver und von aller Beimischung freier Form besitzen, und sobald man der Freiheit und der Auslegung des Gewissens neben der überlieferten Auktorität Raum schafft. Giebt es denn eine Chemie, welche es gestattet, so das aus-

zuscheiden, was Gott unauflöslich zusammengefügt hat? Hat man jemals das Leben ohne lebende Wesen und ein Licht ohne Lichtschwingungen wahrgenommen? Warum machen wir nicht einige Anstrengung, um einzusehen, dass Gottes Weisheit unendlich grösser ist als die unserige, und dass das, was er uns geschenkt hat, besser ist als das, was wir träumten? Weil Leben und Licht niemals absolut sind, verbreiten sie sich darum mit weniger Stärke? Versteht es der Magen nicht, die nährenden Bestandteile der ungleichen und gemischten Nahrungsmittel, die ihm angeboten werden, in natürlicher Weise nützlich zu verwenden und den Rest auszuscheiden? Macht es unser religiöses Bewusstsein, das Gott uns gegeben hat, nicht ebenso mit den religiösen Ueberlieferungen, von denen es abhängt und sich nährt? Will man uns Vergiftungsgefahren als Einwand entgegenhalten? Aber warum hat es Gott gewollt, dass der Mensch in dieser Doppellage durch soviel Gefahren hindurch sich entwickle und eine Lehrzeit für seine sittliche und leibliche Gesundheit durchmache, wenn nicht um ihn in der Gemeinschaft mit seinem Geschlechte zu einem verantwortlichen und freien Wesen heranzubilden?

Fragt man endlich, an welchem Kriterium wir in den Büchern, die wir lesen, und in den Dingen, die man uns lehrt, die authentische Offenbarung Gottes erkennen, so lautet die Antwort: es giebt nur ein unfehlbares und hinreichendes Kriterium: alle göttliche Offenbarung, alle für die Ernährung und Erhaltung unserer Seele wahrhaft zuträgliche religiöse Erfahrung muss sich als gegenwärtige Offenbarung und individuelle Erfahrung in unserem eigenen Gewissen wiederholen und fortsetzen lassen können. Was also unfähig ist, als dauernder Bestandteil unserers Innenlebens in das Gewebe desselben sich einzufügen, um dasselbe zu bereichern, zu befreien und zu einem höheren Leben umzubilden, das kann für uns kein Licht und folgerichtig auch keine Offenbarung Gottes sein. Da ist der Geist Gottes nicht gegenwärtig. Glaube ja nicht, mein teurer Bruder, dass die Propheten und die Religionsstifter ihre religiösen Erfahrungen dazu für dich hinterlassen haben, um dich davon zu dispensieren, die deinigen auch zu machen, oder dass ihre Offenbarung nur dazu in einem Buch dir angeboten werde, damit du sie ganz passiv wie eine fremde Sache in Empfang nehmst. Die religiöse Wahrheit kann man nicht leihen, wie eine Summe Geldes; oder

wenn du sie dir so aneignen würdest, würdest du nicht reicher dadurch werden. Die Offenbarungen aus der Vergangenheit erweisen sich nur dann als wirksam und wirklich, wenn sie dir die Fähigkeit verleihen, die persönliche Offenbarung in dich aufzunehmen, die Gott für dich vorbehält. Gedenke des Wortes, das die Samariter, nachdem sie für Jesus gewonnen waren, zu dem Weibe sagten, das sie am Anfang durch ihr Zeugnis zu Jesus hingezogen hatte: „Nun glauben wir an ihn nicht mehr um deines Wortes willen, sondern weil wir ihn selber gehört haben und nun wissen, dass er der Heiland der Welt ist.“ Darum giebt es auch für uns keine göttliche Offenbarung, wenn sie sich nicht in uns verwirklicht und in uns unmittelbar wird. Und ich bewundere den Ratschluss Gottes, dass er, um den Menschen zur Freiheit zu erheben, ihm die Offenbarung nicht in Gestalt eines sinnlichen Gegenstandes gegeben hat; da wäre sie für ihn bloss zum Sklavenjoch geworden. Alles stimmt in dieser göttlichen Pädagogie zusammen. Die Ueberlieferung hat ihre Grenze an der Freiheit, und die Freiheit kehrt mit Liebe zur Ueberlieferung zurück, sobald sie, anstatt bei ihr auf Sklavenzwang zu stossen, vielmehr nur Hilfe, Nahrung und Licht findet.

V.

Schluss.

Dies ist also nach Prinzip und nach allen hieraus sich ergebenden Folgerungen der neue Offenbarungsbegriff, der sich für uns aus der Psychologie und der Geschichte ergiebt. Sobald man soweit gelangt ist, beginnen die unlösbaren Gegensätze und Konflikte zu verschwinden, welche aus den von der Scholastik festgestellten Bestimmungen zwischen übernatürlicher und natürlicher, zwischen theologisch sogenannter unmittelbarer und mittelbarer, zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung sich erheben. Die Synthese ist nun gewonnen und der Friede wieder hergestellt.

Es giebt nicht und kann nicht zwei Offenbarungen geben, die ihrer Natur nach verschieden und einander entgegengesetzt sind. Die Offenbarung ist nur *eine*, hat aber verschiedene Formen und verschiedene Stufen. Sie ist stets übernatürlich und natürlich zugleich: *übernatürlich* vermöge der Ursache, der sie ihre Entstehung in den Gemütern verdankt, und welche

sich, da sie stets unsichtbar und transszendent bleibt, nie in den von ihr hervorgebrachten Erscheinungen erschöpft oder gefangen giebt; natürlich vermöge ihrer Folgen, da dieselben, sofern sie sich in der Geschichte verwirklichen, dort immer nur in ihrem Bedingtsein durch geschichtliche Vermittlung und die allgemeinen Gesetze des menschlichen Geisteslebens auftreten.

Ebenso ist diese Offenbarung für alle Menschen unmittelbar, sowohl für die Kleinsten im Himmelreich wie für die grössten Propheten; denn Gott will alle in seine unmittelbare persönliche Gemeinschaft aufnehmen; und sie ist gleichermassen für alle mittelbar; denn sie gelangt an niemand, an ihre Vermittler ebensowenig, wie an deren Schüler, ohne vorhergehende Bedingung und Vorbereitung.

Endlich ist es ebenso unnötig als falsch, die allgemeine Offenbarung dieser oder jener speziellen Offenbarung wie zwei äusserlich getrennte Grössen einander entgegenzustellen. Die besonderen Offenbarungen gehören zu der allgemeinen Offenbarung wie die Varietäten zur Gattung. Jede spezielle Offenbarung, sofern sie wirklich von Gott stammt, ist menschlich und strebt allgemein zu werden; jede allgemeine Offenbarung war einmal individuell; denn sie konnte nur in einer Individualität erscheinen. Unter den Menschen und unter den Völkern, die Gott sich zu Werkzeugen ausgewählt hat, herrscht wohl Ungleichheit in der Begabung, aber doch eine innere Solidarität für ein gemeinsames Werk. Man darf weder das eine noch das andere mehr ignorieren. Die allgemeine religiöse Bestimmung der Menschheit schliesst die besondere Bestimmung Israels nicht nur nicht aus, sondern bereitet sie vor und stützt sie. In dieser Bestimmung der ganzen Nation giebt es Raum für die der Propheten, und unter den Propheten auch Raum für die Bestimmung dessen, der ihr Erbe werden und in welchem sich die Offenbarung Gottes vollenden sollte, weil sich in seinem Bewusstsein die Idee der Frömmigkeit selbst vollkommen verwirklicht hat.

Darf man nun sagen, dass in der Religion jetzt alles erklärt, und dass kein dunkler Rest mehr übrig sei? Weit entfernt! Uebrig bleibt stets der Grund, aus dessen Tiefe das bewusste Geistesleben der menschlichen Seele auftaucht; übrig bleibt das ursprüngliche Geheimnis zwischen dem individuellen und universellen Element, zwischen dem Endlichen und dem

Unendlichen, zwischen Gott und dem Menschen in unserem Bewusstsein. Wie soll man ihr Zusammensein und ihre Vereinigung begreifen und wie daran zweifeln? Giebt es auch heutzutage einen Menschen, der nicht, wenn auch nur durch wenig Nachdenken, die dünne Rinde seines Alltagslebens durchbrochen und dahinter einen Blick auf die dunkeln und tiefen Gewässer geworfen hätte, auf denen unser Bewusstsein hintreibt? Der nicht in sich selber die Gegenwart einer geheimnisvollen, verschleierten Macht geahnt hätte, die viel grösser ist als seine eigene? Welcher Arbeiter an einer grossen Sache hat nicht schon bei seiner eigenen persönlichen Thätigkeit mit einem Gefühl der Verehrung das geheimnisvolle Mitwirken einer universellen und ewigen Macht wahrgenommen und begrüsst? „In Gott leben, weben und sind wir.“ Vielleicht giebt es kein anderes Mysterium in der Religion oder sind wenigstens die anderen alle nur besondere Formen desselben. Aber dieses Mysterium kann nicht aufgehoben werden; denn ohne dasselbe hört die Religion selber auf zu sein.

Drittes Kapitel.
Wunder und Inspiration.

Bei der Besprechung des Begriffs „Offenbarung“ haben wir schon die Lehren von der Inspiration und dem Wunder berührt, da sie zu jenem Begriff eine Zubehör und sozusagen konstitutive Bestandteile bilden. Aber im allgemeinen findet sich über diese Begriffe so gar wenig Klarheit, auch geben sie zu so lebhaftem und häufigem Streit Veranlassung, dass es gut sein wird, auf sie zurückzukommen und sie für sich selber im einzelnen zu untersuchen.

Der Streit und das Missverständnis hat in dieser Hinsicht zwei Ursachen. Die erste besteht darin, dass jeder meint, er müsse damit beginnen, seine eigene persönliche Begriffsbestimmung über das Wunder voranzustellen und dann hieraus durch Schluss den Grund abzuleiten, warum er an das Wunder glaube oder nicht glaube. So dreht sich der Streit nur um eine terminologische Frage, d. h. um eine unfruchtbare und wertlose Logomachie. Die andere Ursache besteht darin, dass die Verteidiger des Wunders

sich stets nur an eine Abstraktion halten, anstatt ihren Gegnern auf den Boden der Kritik der Wundererzählungen zu folgen und sich die Thatsachen zu vergegenwärtigen, die allein den Stoff für die Verhandlung bilden. Sie meinen, das ganze Spiel gewonnen zu haben, wenn sie aus der Begriffsbestimmung über das Wesen Gottes, welche wir haben, den Satz ableiten, dass Gott allmächtig sei — ein Satz, den ja niemand leugnet — während ja das Problem gar nicht darin besteht, zu wissen, was Gott in abstracto thun kann, sondern was er in concreto, in der Natur und in der Geschichte, wirklich thut. Nun ist aber die Untersuchung darüber, was Gott wirklich thut und ob er Wunderdinge hervorbringt oder je hervorgebracht hat, deren Ursprung man auf ein unmittelbares Eintreten und auf einen ganz besonderen Willensakt Gottes zurückführen müsste, doch selbstverständlich eine Sache, über welche uns allein die kritische Untersuchung über Thatsachen der Vergangenheit oder Gegenwart Aufschluss geben kann. Jede andere Untersuchungs- und Erörterungsmethode ist illusorisch.

In treuer Anwendung unserer Methode stellen wir uns auch hier auf den Standpunkt historischer Besprechung. In der Ueberzeugung, dass auch die Begriffe ihre Geschichte haben und gerade durch ihre Entwicklung sich am sichersten uns klar darlegen, werden wir uns darauf beschränken, diese Entwicklung zu verfolgen und zu beschreiben. Wir werden zuerst versuchen, den im Altertum geläufigen Wunderbegriff im Umriss zu zeichnen; sodann werden wir sein Werden in der mittelalterlichen Theologie untersuchen; endlich werden wir ebensowohl vom Standpunkt der Wissenschaft, wie dem der Frömmigkeit aus zeigen, in welche Elemente er sich schliesslich in der modernen Zeit auflöst. Da die religiöse Inspiration, richtig verstanden, nur eine besondere Art von Wunder, nämlich ein Wunder psychologischer Natur ist, so wird die Lösung, die für das eine Problem giltig ist, in gleicher Weise auch über das andere Rechenschaft geben können, und es wird leicht sein, sie mit wenig Worten an dem anderen Problem anzuwenden.

I.

Der Wunderbegriff im Altertum.

Man kann vom etymologischen Sinn des Wortes Wunder ausgehen, jedoch nur unter der Bedingung, dass man es nicht

bei einem abstrakten und allgemeinen Begriff lässt, sondern vielmehr denselben genau nach Massgabe des primitiven, nämlich animistischen Naturbegriffs bestimmt. In jeder staunenerregenden, ausserordentlichen Erscheinung nahmen die Urmenschen die Thätigkeit von ihnen selbst ähnlichen Geistern wahr, mit denen ihre religiöse Einbildungskraft den Himmel, die Erde und die Gewässer bevölkerte. Sie lebten also, wie man sich ausgedrückt hat, im Wunder. Es wäre leichter und kürzer, das aufzuzählen, was für sie in der Natur nicht wunderbar war, als das, was für sie als Wunder galt. Das Wort Natur, das uns so vertraut und zur Bezeichnung des regelmässigen Laufs der Dinge so unentbehrlich geworden ist, kommt in den Ursprachen gar nicht vor. Man begegnet ihm nicht einmal in der Sprache des Alten Testaments. Der Begriff, den es zum Ausdruck bringt, ist eben erst viel später und nur durch einen langsamen und mühsamen Bildungsgang in der Philosophie der Griechen zustande gekommen. Die Idee einer harmonischen und festen Weltordnung ist die prachtvolle Schöpfung des hellenischen Geistes. Sonst hat wohl auch im Zusammenhang mit der täglichen Lebenserfahrung und der täglichen Wiederkehr derselben Erscheinungen als Erzeugnis der Gewohnheit um den Menschen herum sich die Vorstellung einer gewissen Ordnung gebildet und auch in seinem Geiste Platz genommen. Er lernte ernsthafter zwischen dem gewöhnlichen Lauf der Dinge und den Wundern unterscheiden, die ihm Erstaunen, Schrecken oder Hoffnung erregten, und in denen er stets entweder eine That der Gunst oder den Ausbruch des Zorns eines Gottes oder eines bösen Geistes sah. Seine Einbildungskraft, deren Flug kein Wissen hemmte, und seine Leichtgläubigkeit, welche durch die religiöse Angst für alle Eindrücke, für alle Geschichten und Legenden offen gehalten wurde, umgaben sein Leben ununterbrochen mit einer wunderbaren Atmosphäre von Freude oder Schrecken. Sonnen- und Mondfinsternisse, Donnerschläge, Erdbeben, der Regenbogen, Ueberschwemmungen, unvorhergesehene Unfälle, geheimnisvolle Krankheiten, Landplagen, welche ohne anscheinenden Grund erschienen und verschwanden, gaben ihm Veranlassung zu bilderreicher dramatischer Auslegung; sie waren für ihn die willkürlichen Thaten persönlicher Wesen, die, mit denselben Leidenschaften begabt, wie der Mensch, sich hinter dem Vorhang der Bühne ihm verbargen. Nehmen wir zu diesen

ebenso missdeuteten als misskannten Erscheinungen noch alles hinzu, was die Zauberer und Priester an Bizarrem, Ungewöhnlichem, Phantastischem erfanden, alles das, was fahrende und lügnerische Barden ersannen und verbreiteten, alles das endlich, was an Märchen, Albernheiten, mythologischen Legenden oder schönen geschichtlichen Sagen unter dem Zelt des Nomaden, am Herde des Bauern, im Kahn des Seemanns, in der Werkstatt des Handwerkers entstand; versetzen wir uns in unseren Gedanken in dieses erste Aufwallen menschlicher Geisteskräfte, in diesen jugendlichen Wonnerausch, in die schöpferische Poesie und die üppige Blütezeit dieser werdenden Welt, so werden wir eine Vorstellung gewinnen können von dem, was in jenen Jahrhunderten der Stand des Geisteslebens oder, wie unsere Psychologen sich ausdrücken, die Mentalität der ersten historischen Menschheit gewesen ist. Andererseits ist die Beschränktheit und Armut bezüglich der menschlichen Vorstellungen, die ja immer, sogar in den Schöpfungen der reinen Phantasie an den Ergebnissen der Erfahrung ihre Grenze haben, der Art, dass, wenn man versuchen wollte, dieses Wunderbare in ein Verzeichnis und eine übersichtliche Darstellung zu bringen, es auf eine kleine Anzahl von Wundern zusammenschrumpfen würde, welche immer und immer wiederkehren und in allen Religionen und bei allen Völkern dieselben bleiben. Die Aehnlichkeit geht bis zur Monotonie, und die geringe Verschiedenheit, die man darin noch wahrnimmt, rührt nicht von der Verschiedenheit der Ereignisse her, sondern von der verschieden gearteten Einbildungskraft und von dem eigentümlichen Genius einer jeden menschlichen Rasse oder Familie. Allenthalben finden sich plötzliche Einwirkungen guter und böser Geister, Erscheinungen von Verstorbenen oder von übernatürlichen Wesen, Zeichen und Wunder in den Lüften und auf der Erde, gedeutet von Auguren und Propheten, Abenteuer und Heldenthaten von göttlichen oder von den Göttern begünstigten Heroen, redende Stiere, Pferde oder Esel, lebendiggewordene Statuen, Totenauferweckungen, Krankenheilungen, Stillung von Stürmen, in Erfüllung gegangene Weissagungen, Geschichten der Vorfahren, ausgeschmückt und erklärt von der frommen Liebe der Nachkommen. Es ist ein reicher, überladener, aber doch beschränkter Kreis.

Aus allen diesen Thatsachen ergiebt sich ein sehr einfacher und klarer Wunderbegriff, der im Altertum durchweg

derselbe ist: es ist der Glaube, dass die Dinge und ihre natürliche Ordnung, soweit sie bekannt ist, sich ohne Mühe unter eine höhere Macht beugen und fügsam der besonderen Willensäusserung der Götter gehorchen, ebenso wie die Dinge und Wesen, die dem Menschen untergeordnet sind, demselben gehorchen. Der Gott oder der Mensch, der der Gottheit als Werkzeug dient, befiehlt dem Meer, sich zu erheben und das Meer gerät ins Toben; er befiehlt dem Meer Ruhe und es wird stille; er ruft der Krankheit und sie erscheint; er bedroht sie und sie verschwindet. Bemerken wir, dass es für diese Macht keine Schranken giebt, wenigstens keine anderen, als die an der Macht der Gottheit selber. Es giebt nämlich Unterschiede unter den Göttern wie unter den Menschen. Jupiter bringt Dinge zustande, welche alle anderen Unsterblichen nicht zu vollführen vermögen. Jahveh ist mächtiger als Baal oder Dagon; der Gott, den Mose und Aaron vor dem verstockten Pharao anrufen, thut durch ihre Vermittlung Wunderzeichen, welche die Götter, die ihrerseits den Zauberern und Priestern Egyptens zur Seite stehen, nicht vollbringen können. Aber abgesehen von dieser Verschiedenheit, liegt in den Dingen gar keine wirkliche Widerstandskraft gegen solche göttliche Gewaltstreiche. Im gegebenen Augenblik zerschneidet der römische Augur auf Befehl seines Gottes einen grossen Kieselstein mit einem Rasiermesser ebenso leicht, wie einen Butterballen. Josua bringt mit einem Wort Sonne und Mond in ihrem Lauf zum Stehen, um Zeit für die Vollendung des Sieges und die Vertilgung der Feinde zu gewinnen. Jonas wird nach drei Tagen gesund und heil von dem Walfisch ausgespieen, der ihn verschlungen hatte, und obwohl es uns unbegreiflich scheint, dass der Schatten eines Körpers nicht in der Richtung fortgehe, welche derjenigen, woher das Licht kommt, entgegengesetzt ist, so läuft doch der Schatten auf der Sonnenuhr des Achas nach der entgegengesetzten Seite. Für den Augenblick handelt es sich gar nicht darum, zu wissen, ob diese Thatsachen wirklich sind oder nicht, sondern um die Frage, zu wissen, wie die Menschen, welche uns diese Thatsachen überliefert haben, dieselben sich vorstellten. In dieser Hinsicht ist gar kein Zweifel möglich. Für sie waren es keineswegs einfach staunenswerte und ausserordentliche Thatsachen, für die man aber eine natürliche Erklärung finden oder annehmen konnte. Die modernen Theologen und Gelehrten, welche

dafür Erklärungen der Art suchen und finden, bemerken nicht, dass sie ein durchaus widerspruchvolles Werk unternehmen, und dass der Versuch, in dieser Weise ein Wunder erklären zu wollen, nichts anderes ist, als es aufheben. Nein; das, was für die Zeitgenossen der Tarquine zu Rom, für Josua oder Ahasjah in Palästina und für jedes Volk des Altertums wie für das Volk unserer Tage ein Ereignis zum Wunder machten, war das, dass diese Ereignisse gegen den natürlichen Lauf der Dinge einzig durch das unmittelbare Dazwischentreten einer besonderen göttlichen Willensthat herbeigeführt sind. Darin besteht das eigentümliche Kennzeichen und der eigentümliche Charakter des antiken Wunders. Sobald man diese Eigentümlichkeit aus diesem oder jenem Grund verwischt, ist es mit dem Wunder aus. Was das Wunder möglich macht, ist die Unbekanntschaft mit der Natur und ihren Gesetzen, in der man sich befand; seinen Stützpunkt hat es in dem religiösen Glauben an das Dasein dieser übernatürlichen Kräfte und an ihr unvorhergesehenes Eintreten in den gewohnten, geordneten Lauf der Dinge. „Ohne diesen Glauben", sagt geistreich Ménégoz, „würde sich die Entstehung einer Mythe oder Legende gar nicht erklären lassen: der heilige Dionysius von Paris würde nach seiner Enthauptung sonst seinen Kopf nicht noch haben forttragen können"[1]. In der That tragen die Wunder, die man in apokryphen Legenden findet, genau dieselbe Natur an sich, wie diejenigen, denen man in Berichten begegnet, die für historische gelten.

Es ist notwendig beizufügen, dass dieser Wunderbegriff in der biblischen Litteratur schlechterdings derselbe ist wie in der Profanlitteratur. Unbestreitbar trägt allgemein das Uebernatürliche in der Geschichte Israels und in den ersten Zeiten des Christentums einen nüchterneren und tieferen moralischen und religiösen Charakter an sich als sonst überall. Ich wollte bloss klar darlegen, dass diese Schriftsteller von den Wundern gar keine andere Vorstellung hatten, als sie sonst galt. Auch ihnen erschienen sie ohne Ausnahme als eine Verletzung des natürlichen Laufs der Dinge durch eine besondere Willensthat Gottes. Dieser Wille, diese freie, allmächtige Machtvollkommenheit, welche im gegebenen Augenblick sich offenbart, als wunderbare

[1] Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff. Mit Nachträgen deutsch herausgeg. von Dr. theol. A. Baur. Freiburg, Mohr, 1895. S. 10.

Ursache in die Ordnung der Sekundärursachen eingreift und die letzteren, die Gott übrigens gar nicht nötig hat, ersetzt, dieses unmittelbare Einschreiten, sagen wir, ist es, was den Charakter und das Wesen des Wunders ausmacht. Das war unbestreitbar der Wunderbegriff der Schriftsteller, welche uns die Geschichte von der Sintflut, von Abraham, von Mose, vom Durchgang durch das rote Meer, von der Wasserquelle, die Mose aus dem Felsen schlägt, von dem Manna, das vom Himmel fällt, von den Mauern von Jericho, die unter dem Ton der Posaunen zusammenstürzen, erzählt haben. Das war die Vorstellung eines Elia, wenn er mit seinem Wort den Elementen, dem Regen und den Wolken gebot, wenn er das Oel in der Flasche und das Mehl im Krug der Wittwe vermehrte, wenn er ihren Sohn von den Toten erweckte und endlich in einem feurigen Wagen zum Himmel fuhr. Das war der Begriff der Verfasser der Bücher Samuels, der Könige, der Chronik, des Buchs Tobia, des Buchs Esther; das war der Begriff der Evangelisten, der Apostel und Christi selber, weil er der des Volksbewusstseins ihrer Zeit überhaupt war, weil sie sich in diesem Punkte völlig in Uebereinstimmung mit demselben wussten und weil sie in dieser Hinsicht die Anschauungen ihrer Zeitgenossen teilten. Nun ist klar, wie verfehlt es ist, wenn man aus diesem biblischen Wunderbegriff eine besondere Offenbarung machen will, die uns die Bibel bringe, da es doch im Altertum nichts älteres und allgemeineres giebt und die Bibel selber mit der ganzen übrigen Erde sich zu diesem Begriff bekennt.

Statt auffallender und zahlreicher zu sein, sind die Erzählungen von Wundern und Zeichen in der Bibel seltener als sonst, durchsichtiger, weniger von der Phantasie, weit mehr von den Gesetzen des sittlichen Bewusstseins und des gesunden Menschenverstandes beherrscht. Die Anbetung des einigen, unsichtbaren, geistigen Gottes, worin sich das ganze Ideal von Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit konzentrierte, wie es von den Propheten erfasst war, musste in Verbindung mit dem charakteristischen Mangel an Einbildungskraft bei dem Volk der Hebräer von der Bibel ebenso die üppige Ueberwucherung mit morgenländischen Mythologien und Theogonien, wie den wunderbaren Glanz griechischer Poesie fernhalten. Denn nichts übt auf den Geist eine so reinigende Wirkung aus, als eine grosse moralische Idee, um welche sich das ganze sonstige Geistesleben allmählich

bildet. Es ist sehr bemerkenswert, dass die grossen Propheten, ein Jesaja, ein Amos, ein Micha, ein Jeremia, ein Johannes der Täufer gar keine oder fast gar keine Wunder verrichten. Wenn das Wunder in das Leben Jesu an zwei oder drei Stellen eingedrungen ist (Verwandlung des Wassers in Wein, wunderbare Speisungen, Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums), so liegt der Grund davon in Missverständnissen und legendarischen Veränderungen, wofür allein seine Biographen verantwortlich sind, und welche eine nur wenig aufmerksame Kritik ohne Zwang ausscheidet. In Wirklichkeit bleibt das Wunder, im eigentlichen Sinne genommen, im Verhältnis zu der durchaus geistig-sittlichen Lebensführung Jesu und zu der streng religiösen Auffassung seines Werkes etwas Fremdartiges. Denn er hat seine Religion nicht auf das Wunder gegründet, sondern auf das Licht, den Trost, die Vergebung, die Freude, welche sein Evangelium, wie es von seinem liebenden und heiligen Herzen ausging, den gebeugten, zerschlagenen und bussfertigen Seelen brachte. Seine Werke haben ihren Ausgangspunkt allein in seiner Liebe. Anstatt den Glauben an seine Wunder auflegen zu wollen, hat er es meistens verboten, die Kunde davon zu verbreiten. Die Heilung der Kranken führt er auf ihren Glauben zurück. Er entzieht sich den verführerischen Einladungen eines wundersüchtigen Messianismus ebenso, wie den Herausforderungen und der Neugier einer glaubenslosen Gelehrsamkeit. Denen, welche von ihm ein unzweifelhaftes Zeichen vom Himmel fordern, antwortete er, dass ihnen kein anderes Zeichen werde gegeben werden, als die Busspredigt des Propheten Jona. Die ganze Versuchung, welche er in der Wüste gegen den Teufel besteht, ist in Wirklichkeit nichts anderes als der Sieg des sittlichen Bewusstseins über die Religion des Naturwunders. Vermöge seiner Kindesliebe zu seinem Vater ist er über das Wunder selbst und den Dualismus erhoben, welchen das Wunder in der Natur und in der Thätigkeit Gottes voraussetzt. Ueberall entdeckt er die Zeichen der Gegenwart, des Waltens und der Liebe seines Vaters. Er nimmt sie an, er unterwirft sich ihnen und preist sie, ohne sich weiter um das gewöhnliche oder aussergewöhnliche Gewand zu kümmern, in das sie sich kleiden mögen. In dieser vollkommenen, schlechthin reinen und vertrauensvollen Frömmigkeit bildet sich ihm schliesslich eine Anschauung von der Einheit der Welt und von der universellen stetigen

Wirksamkeit Gottes, durchaus gerade so, wie einem SCOTUS ERIGENA, einem SPINOZA oder einem HEGEL auf dialektischem Wege; ja noch viel gründlicher verschwindet für ihn auf diesem Wege der tötliche Gegensatz zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem. Ist denn die Natur in ihrer Entfaltung etwas anderes als der Ausdruck des Willens des Vaters, und vermag man es sich zu denken, dass jemals zwischen der Ordnung, welche in der Natur herrscht, und der allmächtigen Wirksamkeit dessen ein Konflikt stattfinden könne, durch den diese Ordnung Tag für Tag, Minute für Minute sich erhält?

Wenn demnach das Denken Jesu im antiken Wunderbegriff eingeschlossen blieb, so ist doch hinzuzufügen, dass seine Frömmigkeit darin nicht gefangen blieb, vielmehr darüber hinausstrebte. Da er nicht in die Welt gekommen war, um Wissenschaft zu treiben, hat er einfach der Meinungen sich bedient, welche er mit seinem ganzen Volk geerbt hatte und welche in dem kleinen Kreis seines Volkes, in dem er lebte, das Wissen von der Natur ausmachten, ohne sich mit der Frage abzugeben, ob diese Ansichten irrig oder zutreffend seien. Das Wunder war damals nicht, wie heutzutage, etwas wesentlich ins Gebiet der Religion Gehöriges. Der Wunderglaube war nicht ein Zeichen der Frömmigkeit. Jedermann teilte ihn, die Weltmenschen ebensogut wie die Gotteskinder. Herodes hat daran ebenso geglaubt, wie die Apostel Jesu. Auch die Pharisäer bezweifeln sie nicht; sie stellen die Wunder Jesu nicht in Abrede, sie schieben sie bloss dem Beelzebub zu. Christus bezweifelt ebensowenig als sie, dass der Satan und die Dämonen ebensoviel und vielleicht noch mehr Wunder thun, als die Gesandten Gottes. Er will nicht, dass man die Wahrheit seiner Lehre nach dem Massstab des Wunders beurteile, sondern das Wunder nach dem Mass der Heiligkeit seiner Lehre. Es ist also klar, dass man damals von dem Dualismus unserer Tage und von dem durch die Scholastik geschaffenen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Frömmigkeit weit entfernt war[1].

Zergliedert man also diesen antiken Wunderbegriff, besonders in der bedeutsamen Gestalt, wie er sie in der Bibel gefunden hat, so findet man in demselben zwei Bestandteile. Er besteht aus zwei Urteilen ganz verschiedener Gattung, einmal

[1] Siehe MÉNÉGOZ a. a. O.

aus einem intellektuellen, wissenschaftlichen Urteil, das eine, damals allgemeine, naive, völlige Unkenntnis der Natur der Dinge und ihrer Gesetze verrät, sodann aus einem Urteil religiöser Natur, das ein vollkommenes Vertrauen auf die Allgüte und Allmacht Gottes in sich schliesst, vermöge der er das Gebet seiner Kinder erhört und sie erlöst. Diese zwei Erkenntnisarten sind im biblischen Wunderbegriff so eng miteinander verbunden, dass orthodoxe Theologen und irreligiöse Philosophen darin sich verständigen, sie für unzertrennlich zu erklären, und uns zwingen wollen, die Wahl zwischen einer Frömmigkeit zu treffen, die den Elementarergebnissen der Wissenschaft, und einer Wissenschaft, die der Frömmigkeit feindlich gegenübersteht. Dieses Dilemma ist nur scheinbar richtig, thatsächlich aber falsch. Um seine Lösbarkeit einzusehen, genügt es zu bedenken, dass die beiden Erkenntnisarten, welche diesen alten Wunderbegriff ausmachen, gar nicht für immer verbunden sein können, weil sie gar nicht desselben Wesens sind. Die Lösung des Konflikts, mit welchem das christliche Denken seit drei Jahrhunderten sich abhärmt, wird eben darin bestehen, dass man beide von einander trennt. Ehe wir jedoch soweit gelangen, müssen wir noch das Mittelalter durchwandern und die neue Gestalt untersuchen, welche die Scholastik dem Wunderbegriff gab.

II.

Der mittelalterliche Wunderbegriff.

Erst der Geist der Griechen schuf durch die Begründung einer vernünftigen Wissenschaft und Philosophie eine einheitliche Weltanschauung und gewann allmählich aus der Vorstellung eines durch göttliche Machtwillkür geschaffenen Chaos heraus den Gedanken einer stetigen Naturordnung. So eröffnete er der von einer allzulangen und allzu angstvollen Kindheit ermatteten Menschheit einen licht- und friedevollen Horizont. Wohl verschwand das Wunder noch nicht aus der Natur; aberes wurde eingeschränkt, es wurde zur Ausnahme und musste bald als Widerspruch gegen die Natur erscheinen. Es genügt, an Namen wie Lucretius, Cicero, Celsus, Lucianus zu erinnern, die für uns die Anfänge eines gegen das Wunder unheilbaren Skeptizismus und einer von nun an rastlos vorgehenden Polemik bedeuten. In dem Kampf zwischen Wunder und Wissen-

schaft, der nun entbrannte und sich immer mehr verschärfte, musste das Wunder notwendigerweise unterliegen, da sein Herrschaftsgebiet sich in demselben Mass verengerte, als der Gedanke einer grossartigen, allumfassenden Weltordnung an Umfang und Reichtum zunahm. Männer von tiefer Frömmigkeit und umfassender spekulativer Kraft wie AUGUSTIN und SCOTUS ERIGENA sollten zwar den Versuch wagen, dieser verhängnisvollen Niederlage durch eine gründliche Umbildung des Wunderbegriffs zuvorzukommen, indem sie das Wunder auf eine Erscheinung zurückführten, die uns nur darum in Erstaunen setzt, weil wir ihre Ursache nicht kennen. So sagt der heilige AUGUSTINUS: „Ich nenne alles das ein Wunder, was entweder das Vorhersehen oder die Kräfte dessen überschreitet, welcher sein in Erstaunen gesetzter Zeuge ist . . . Wir sagen zwar, dass die Wunder der Natur entgegengesetzt sind, aber in Wirklichkeit sind sie es nicht, denn das Wunder ist nicht gegen die Natur an sich, sondern allein gegen die Natur, die wir kennen. Wie sollte denn auch wirklich das, was nach dem Willen Gottes geschieht, gegen die Natur sein, da ja die Natur eines jeden von ihm geschaffenen Dinges gerade in diesem Willen besteht?“ [1] Diese zugleich religiöse und philosophische Fassung der Beziehungen zwischen Gott und Welt beugte freilich dem Konflikt vor, indem sie das Wunder in den Naturbegriff selber aufnahm; aber es ist ja ganz klar, dass sie ebendamit den volkstümlichen Begriff zerstörte, welcher noch lange vorwalten sollte.

Selbst wenn die Scholastik fähig gewesen wäre, den Gedanken des heiligen Augustin zu verfolgen und weiter zu entwickeln, besass sie nicht die Freiheit, das zu thun. Es hatte sich in der Kirche eine Apologetik gebildet, von der man nun sich nicht mehr lossagen konnte. Seit JUSTINUS MARTYR hatten es die Väter für zweckdienlich gefunden, die Wahrheit der biblischen Offenbarung und das Ansehen der christlichen Kirche auf die Wunder zu gründen, von denen beide begleitet waren. So verband sich unlösbar der Begriff der göttlichen Offenbarung mit dem antiken Wunderbegriff. „Wir haben“, entgegnet ORIGENES dem CELSUS, indem er in der gröbsten Weise zwei missverstandene Worte des Apostels Paulus kommentiert, „einen viel gött-

[1] AUGUSTINUS, De utilitate credendi 16; civit. Dei XXI, 8; SCOT. ERIG., De divis. nat. IV, 9; V, 23.

licheren Beweis für das Evangelium, als die dialektische Methode der Griechen, einen Beweis des Geistes und der Kraft. Der Beweis des Geistes ist der Beweis aus den Weissagungen und ihrer Erfüllung, der Beweis der Kraft ist der Beweis aus den Wundern". Sonst scheint es freilich, als ob derselbe ORIGENES gegenüber den physischen Wundern des Evangeliums vielmehr in Verlegenheit sich befinde, als dass er sich darauf stütze; denn er beeilt sich, dieselben in Allegorien für die geistlichen Wirkungen der Bekehrung, der Erleuchtung und der Heiligung umzudeuten, welche das Wort Christi jeden Tag vollbringe[1]. TERTULLIAN sagt ganz gleich: Idoneum testimonium divinitatis est veritas divinationis[2]. AUGUSTINUS versuchte wohl, die Katholiken vor dem Wunderbeweis zu warnen. „Man muss ja wohl", sagt er, „diese Wunder annehmen, weil sie in der katholischen Kirche geschehen; aber diese selbst ist damit nicht als katholisch erwiesen, dass Wunder in ihr geschehen"[3]. Warum nicht? Weil auch anderswo Wunder geschehen. Aber in demselben Masse, als im Lauf der Zeit die Finsternis zunahm und das dem Volke zugängliche Denken beschränkter und einfältiger wurde, schlug die Apologie der christlichen Religion durch das Wunder immer tiefer Wurzel. Eine schöne Heiligen- oder Märtyrerlegende war für den noch ungebildeten und bilderdienerischen Franken von grösserer Wirkung, als philosophische und moralische Betrachtungen. Die Kirche nötigte sich den barbarischen Völkern als eine übernatürliche Einrichtung auf. Das Wunder bildete den Eckstein ihres ganzen Gebäudes. Es wurde also nötig, den Gebrauch des Wunders in der Beweisführung der Kirchendiener zu rechtfertigen, den alten Begriff umzubilden und einen neuen dogmatischen Begriff daraus abzuleiten, d. h. mit strenger Genauigkeit nachzuweisen, worin das Wunder eben als Wunder den Beweis für die göttliche Offenbarung und für die Wahrheit bilde. Diese neue Begriffsbestimmung zu liefern war das Werk der mittelalterlichen Philosophie und besonders des Thomas von Aquino. Es ist die Theorie vom miraculum rigorosum, d. h. vom wahrhaftigen und beweiskräftigen Wunder.

[1] ORIGENES, Contra Cels. I, 2; II, 48.
[2] TERTULLIAN, Apol. 20.
[3] AUGUSTINUS, De unit. eccles. 19.

„Eine Sache heisst im eigentlichen Sinn ein Wunder, wenn sie gegen die Naturordnung geschieht. Aber es genügt nicht, dass sie ausserhalb der Ordnung eines besonderen Naturgebiets sich ereignet. Sonst wäre ja das Werfen eines Steines in die Luft auch ein Wunderthun, weil das nicht in der Natur des Steines liegt. Also ist ein Wunder nur das, was ausserhalb und über der Ordnung der ganzen geschaffenen Natur ist und vor sich geht. Dies aber kann Gott allein thun“[1]. Nach demselben Theologen überschreitet das wirkliche Wunder die ganze Natur in dreifacher Hinsicht, 1. inbezug auf die Substanz des Faktums, wie z. B. beim Stillstand oder Rückwärtslaufen der Sonne; 2. inbezug auf den Ort oder die Zeit, wie bei der Auferweckung eines Toten; denn die Natur kann wohl Leben geben und giebt es alle Tage, aber sie kann es nicht einem Leichnam nach dem Tode wieder geben; 3. inbezug auf die Art und Weise, wie bei einer plötzlichen Heilung eines Fiebers durch das Wort.

Es ist nicht möglich, den Scharfsinn in den Definitionen und Untersuchungen weiter zu treiben. Auch haben die protestantischen Scholastiker des 17. Jahrhunderts nichts anderes gethan, als dass sie diese scholastischen Begriffsbestimmungen wieder aufgenommen und vervollständigt haben. Sie kamen auf eine Unterscheidung der Wunder in drei Klassen: die absoluten oder schöpferischen Wunder, welche einzig von dem allmächtigen Gott abhängen; die staunenswerten Wunderthaten der Gottesmänner, die von oben her eine übernatürliche Gabe hierzu erhalten haben; und endlich die Zauberwerke des Teufels, der Dämonen und der gottlosen Menschen, welche, soweit es ihnen möglich ist, die Werke Gottes nachäffen[2].

Diese Zauberwerke des Teufels, die dem Menschen bisweilen auf oberflächlichen Anblick hin wie wahre Wunder erscheinen, bildeten in der scholastischen Theorie einen leichten Riss, der die Unzulänglichkeit und Hinfälligkeit derselben an den Tag brachte. Wenn man zugiebt, dass der Teufel Wunder thun könne, wenn es solche in sehr grosser Zahl in allen Religionen und in allen Sekten gegeben hat, wenn wenigstens scheinbare Heilungen ebenso zahlreich in den Tempeln des Aes-

[1] Thomas v. Aqu., Summa theol. I. quaest. 105, art. 6, 8 und quaest. 110, art. 4.

[2] Quenstedt, Theol. did. polem. I.

kulap vorkamen, wie in Lourdes und la Salette, wenn die indischen Fakire Wunder thun, welche Können und Willen der christlichen Missionare aus aller Fassung bringen, wenn daran die Protestanten nicht ärmer sind als die Katholiken, die Jansenisten nicht ärmer als die Jesuiten, die Tradition der Muhammedaner nicht ärmer als die der Juden und Christen, so muss man zugeben, dass der Wundercharakter eines Ereignisses durchaus nicht hinreicht, um seinen göttlichen Ursprung zu beweisen, und dass man ein anderes Kriterium nötig hat, um die wahren Wunder von den falschen unterscheiden zu können. Das hat auch der dialektische Geist eines Calvin wohl eingesehen. Ohne den Wunder- und Weissagungsbeweis preiszugeben, hat er ihn doch nichtsdestoweniger für ungenügend gehalten und erklärt, dass alle äusseren Zeugnisse wertlos seien, wenn sie nicht ausschliesslich dem innerlichen Hauptzeugnis des heiligen Geistes, der alleinigen Grundlage für die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift, sich anschliessen[1]. Wie konnten doch protestantische Theologen, welche die Bibel zur Hauptrichtschnur des Glaubens machen, dabei vergessen, dass die Bibel an gar mancher Stelle des Alten und des Neuen Testaments vor den Weissagungen und Wundern der Götzendiener und Irrlehrer warnte[2]. Sie vergessen es auch nicht; denn schliesslich besteht doch die Norm, nach der sie ihre Wundertheorie entwickeln, darin, dass man die Lehre nicht nach dem Wunder, sondern das Wunder nach der Lehre zu beurteilen habe. So sagt J. Gerhard: „Wenn die Wunder nicht in engster Verbindung mit der Lehre stehen, haben sie keine Beweiskraft.“ Diese Norm ist freilich ausgezeichnet, aber grundstürzend für die ganze Theorie, denn sie führt in einen falschen Zirkelschluss. Wie sollen die Wunder für die Lehre einen Beweis liefern, wenn doch vor allem die Lehre die Wunder beweisen soll? Darum ist es wohl verständlich, wenn jede Religionspartei den Wundererzählungen gegenüber, welche die Gegenpartei aufbringt, so von Grund aus gleichgiltig bleibt[3]. Auch die wunderbarsten Zeichen können die feste Ueberzeugung nicht ins Schwanken

[1] Calvin, Inst. chr. I, 8, 5 u. 12.

[2] Deut 13$_{2}$; Exod 7 u. 8; Mt 24$_{24}$ 12$_{27}$; Apg 8$_{11}$ 16$_{16}$; II Thess 2$_{9}$; Apok 13$_{12}$ 16$_{13}$ 19$_{20}$.

[3] J. Gerhard, Loci communes t. 12 p. 107: Miracula si non habeant doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant. Vgl. Quenstedt I p. 472.

bringen; so sicher ist es, dass im Grunde das Wunder auf dem Glauben, nicht der Glaube auf dem Wunder beruht.

Andererseits werden die absoluten Wunder, die ja nach dieser Theorie allein mit Bestimmtheit eine Offenbarung Gottes beweisen sollen, nicht nur immer seltener, je näher man der Neuzeit kommt, sondern sie hören auch gänzlich auf. Woher rührt denn dieses Aufhören der Wunder, die man uns doch als die allein wahren und wirklichen Beweismittel bezeichnet? Mit dem 17. Jahrhundert beginnt eine wissenschaftliche Periode, die sie aus der Gegenwart streichen und auch für die Vergangenheit in Zweifel stellen musste. Dem Wunder ist in der modernen Philosophie jede Grundlage entzogen. Die durch GALILEI, BACON und DESCARTES eingeführte neue Methode hat unserem Denken eine Richtung gegeben, die es notwendig ausschliesst. Es hat selbstverständlicher Weise in der mechanischen Weltanschauung des Verfassers des Discours de la methode keinen Raum mehr. Aber trotz allem Schein auch nicht mehr in dem System eines LEIBNIZ; denn behaupten, dass die Wunder im Schöpfungsplan von Anfang an „präformiert" seien, heisst nur sie im Wesen aufheben. Die Untersuchung, der SPINOZA den Wunderbegriff unterworfen hat, hat von ihrer unwiderleglichen Folgerichtigkeit nichts verloren. „Das Wunder", sagt er, „kann nichts anderes bezeichnen als eine Sache, deren natürlichen Grund wir durch das Beispiel eines anderen Gegenstandes aus unserer Erfahrung nicht erklären können. Die Macht der Natur ist weiter nichts als die Macht Gottes, die uns so lange unerfassbar bleibt, als wir die natürlichen Ursachen nicht kennen . . . Sei es mir gestattet, auch zu fragen, ob wir arme Menschen eine solche Erkenntnis von der Natur besitzen, dass wir bestimmen können, bis wohin ihre Kraft und ihr Vermögen reicht und welches Ding sie übersteigen kann? Da niemand ohne Anmassung diesen Anspruch erheben kann, so bleibt nichts anderes übrig, als fern von allem Dunkel den Versuch zu machen, die Wunderereignisse, soweit es möglich ist, durch natürliche Ursachen zu erklären, und inbezug auf das, was uns unerklärlich und unverständlich ist, wird es genügen, mit unserem Urteile zurückzuhalten und die Religion allein auf der Weisheitslehre aufzubauen" [1]. Wir bemerken, dass diese Schlussfolgerung des

[1] SPINOZA, Tract. theol. polit. VII, de miraculis.

Weisen von Amsterdam von der JOHANN GERHARD's gar nicht verschieden ist. Auf die Lehre muss man immer zurückkommen. Eine andere tiefsinnige Bemerkung SPINOZA's ist die, dass kein geschichtliches Zeugnis aus der Vergangenheit, wenn es nur das eines Menschen ist, jemals so hinreichendes Ansehen besitzen kann, dass es nicht einem gewissenhaften Gelehrten erlaubt sein dürfte, viel eher die Aussagen der Zeugen und Geschichtschreiber, als die Unveränderlichkeit der Weltgesetze zu bezweifeln. BAYLE, HUME, VOLTAIRE, ROUSSEAU, FONTENELLE und tausend Andere haben diesen Beweis, der durch ihre Feder ausserordentlich fasslich geworden ist, unter dem Volk verbreitet. So bildete sich eine neue Denkrichtung, deren unwiderstehlicher Gewalt selbst die Apologeten sich nicht entziehen konnten. Genötigt, sich auf den philosophischen Standpunkt zu stellen, haben sie die Lehre vom Wunder derart rationalisiert, dass sie mit ihrem Versuch, es durch Erklärung annehmbar zu machen, schliesslich dazu kamen, es zu leugnen [1].

So hat sich die frühere Lage gänzlich geändert. Im Altertum bis zum Ende des Mittelalters verstand sich die Möglichkeit des Wunders von selbst. In unserer Zeit erschöpft die supranaturalistische Theologie alle ihre Kraft, um es zu beweisen, und es gelingt ihr nur mit Mitteln, welche das Wunder selbst aufheben. Man hat mit dem Beweis der Möglichkeit des Wunders nichts gewonnen, wenn man nicht wirkliche Wunder aufweisen kann. Offenbar verfehlen alle Verteidiger des Wunders ihr Ziel völlig. Da stimmt z. B. der Eine, der die Geschichtlichkeit der biblischen Wunder feststellen zu können glaubt, einen Siegesgesang an, weil die Fortschritte der modernen Wissenschaft die Möglichkeit in Aussicht stellen, durch Suggestion oder anderswie auch solche Krankheiten zu heilen, die bisher für unheilbar galten. Dass die Geschichtlichkeit der in der heiligen Schrift erzählten Heilungen dadurch glaubwürdiger wird, geben wir gerne zu; aber erscheinen sie dann nicht zugleich als weniger wunderbar? Ein Anderer setzt lang und breit auseinander, dass das Wunder keine Verletzung oder Durchbrechung der Naturgesetze sei, sondern eine Erscheinung, die wir noch nicht verstehen, weil sie von noch unbekannten Gesetzen abhängig ist

[1] CH. BONNET, Recherches philosoph. sur les preuves du Christianisme, 1770.

und folglich sich in den Plan und die Harmonie der Schöpfung einfügt, ohne dort im geringsten Verwirrung zu stiften. Aber ist das nicht eben die Theorie von Leibniz und Spinoza? Das Wunder wird in dieser Fassung freilich für den Verstand begreiflicher, das gebe ich zu; aber hört es eben damit nicht auf, ein Wunder zu sein? Andere endlich bemühen sich, das Wunder mit einem Akt menschlicher Freiheit zu vergleichen und sagen uns, dass, wenn der Mensch frei in den Lauf der Natur eingreifen könne, ohne sie umzustürzen, Gott doch dasselbe vermöge. Aber ist Gott ein Mensch? das ist die Frage. Der Mensch mit allen seinen Kräften ist doch nur eine sekundäre Ursache, die in die Reihe der anderen sekundären Ursachen eingereiht ist, auf welche er wirkt und welche wiederum auf ihn wirken, aber alles in der gesetzmässigsten Weise der Welt. Ist nun aber Gott auch eine besondere Erscheinungsursache, deren Gegenwart man in einem bestimmten Augenblick in der Kette der Wesen und Dinge mehr signalisieren kann als sonst? Ist er nicht vielmehr in allen sekundären Ursachen als ihre wirkende Ursache gleich gegenwärtig, und müssen wir uns nicht von seiner ewigen Schöpferthätigkeit — das ist ja die unsere niemals — eine unendlich viel höhere und reichere Vorstellung machen, als über die der Kreatur?

In Wahrheit hat in der Gegenwart der Glaube an die grossartige und allmächtige Regelmässigkeit der Naturgesetze und der Weltharmonie alle Köpfe so durchdrungen, dass unsere Frömmigkeit in den Stunden der Erleuchtung nicht mehr gegen diese Gesetze sich auflehnt, sondern es uns als eine wesentliche religiöse That auffassen lehrt, sie zu betrachten, sie zu preisen und sich ihnen zu unterwerfen. Diejenigen, welche eine entgegengesetzte Stellung einnehmen, werden selten, und wenn sie den Mund öffnen, so geben sie nur sich widersprechende Beweisgründe zu hören. Die Geschichte des Wunders in der christlichen Kirche erinnert an die Gänsehaut, die in demselben Mass einging, als ihr Besitzer im Alter fortschritt. Die scholastische Theorie ist auch in den Anschauungen der Theologen tot, welche sie noch festhalten möchten. Es bleibt uns nur noch zu untersuchen übrig, in welche Elemente sie sich vor der modernen Wissenschaft und vor der Frömmigkeit auflöst.

III.

Der Wunderbegriff vor der Wissenschaft und vor der Frömmigkeit.

Die Auflösung des alten Wunderbegriffs bringt zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft eine tiefe Antinomie zu Tag, deren Grenzen nun zu bestimmen und deren Tragweite es zu ermessen gilt.

Das Wunder wird durch die moderne Wissenschaft weder bestätigt noch geleugnet; sie ignoriert es notwendigerweise. Für die Wissenschaft existiert es gar nicht.

Die Vertreter der Religion sehen häufig die Wissenschaft darauf an, um das zu erfahren, was ihr Glaube von ihr hoffen kann oder auch befürchten muss; so ziehen sie nur ihre Resultate in Erwägung, und weil diese niemals endgiltig feststehen, sondern stets wechseln, und fortgehend Revisionen, Erweiterungen und Bereicherungen erfahren, so nähren sie heimlich die Hoffnung, es könne der Augenblick eintreten, wo die Wissenschaft, die das Wunder bis jetzt noch nicht annehme, dies einst thun werde, und dass eine solche Thatsache in Begleitung solcher Zeugnisse schliesslich den Widerstand besiegen und dem Wunder im Rahmen und Verzeichnis der wissenschaftlichen Thatsachen einen Platz erobern werde. Doch würden sie rasch diese Täuschung aufgeben, wenn ihr Nachdenken von den blossen Ergebnissen der Wissenschaft sich los und sich mit der Natur ihres Verfahrens und ihrer Untersuchungsmethode bekannt machen würde. Was heisst denn für die Wissenschaft, eine Erscheinung erkennen? Doch wohl, ihr mit anderen Erscheinungen, die für ihre Erklärung eine Analogie darbieten, eine Stelle in der unverbrüchlichen Kette von Reihenfolge, Zusammenwirkung und Ursächlichkeit anweisen. Nehmen wir einmal eine geheimnisvolle Erscheinung ohne Analogie und ohne Verbindung mit einer anderen an; da werden die Gelehrten angesichts derselben einfach erklären, dass sie sich im Stand des Nichtwissens befinden. Sie werden sagen, dass sie die Ursache hievon nicht entdecken und sie sich auch nicht erklären; sie werden ihre Untersuchung tausend und abertausendmal, wenn es nötig ist, und zwar von allen Seiten wieder aufnehmen, wie man eine Festung belagert, bis sie in den Platz eingedrungen seien und das Geheimnis bewältigt haben. Entweder wird es ihnen glücken, oder es wird in diesem Punkt gar

nie zu einem wirklichen Wissen und zu einer giltigen Erklärung kommen.

Gewiss sind es die Gelehrten selber zuerst, welche die Grenzen ihres Wissens auf allen Gebieten anerkennen und verkündigen. Gerade die Fortgeschrittensten sind auch am bescheidensten. Sie haben alle das Gefühl, dass ihre Entdeckungen nur ein Anfang sind, und dass der Teil der Natur, den sie erforscht haben, fast nichts ist im Vergleich mit dem, was sie noch nicht wissen. Sie sind stets bereit, die Gesetze, die sie festgestellt haben, zu modifizieren, ihre Hypothesen zu erweitern, neue aufzustellen und alle beglaubigten Thatsachen, die ihnen die Beobachtung liefern kann, in das Ganze einzureihen. Dass es unter den letzteren solche giebt, die bei den Gelehrten Staunen und Verwirrung erregen, sehen wir ja alle Tage. Aber beobachten wir doch die Haltung eines echten Gelehrten angesichts solcher neuen Erscheinungen. Zweifelt er nur einen Augenblick daran, dass sie festen Gesetzen folgen, auch wenn diese vielleicht noch unbekannt sind? Giebt er die Hoffnung auf, sie auf solche Gesetze zurückzuführen und so das Gebiet der Wissenschaft zu bereichern? Die bisher errungenen Siege sind ihm eine Bürgschaft für die Erfolge der Zukunft, und er verfolgt seine Untersuchungen ohne Aufregung, weil er Mutlosigkeit gar nicht kennt. Und hat denn die Wissenschaft nicht Recht gehabt, mit solcher geduldigen Strenge vorzugehen? Hat sie nicht alle die wunderbaren Erscheinungen, in denen die populäre, von den Alten ererbte Einbildungskraft träumend schwelgte, auf die Naturgesetze zurückgeführt oder in Nichts aufgelöst? Wenn in Büchern der Vorzeit mehr oder minder staunenerregende Wundergeschichten sich finden, so wartet sie ebenso, bis die historische Kritik und strenge Exegese den Wert der Texte feststelle und das genaue Gewicht der Zeugnisse abwäge, ohne sich weiter um einzelne Thatsachen zu kümmern, welche auch bei der besten Hypothese für den wissenschaftlichen Standpunkt stets vereinzelt und unfruchtbar bleiben werden, weil man nur von dem wirklichen Wissen gewinnen kann, was allgemeine und bleibende Bedeutung hat.

Es ist also schlechterdings widersinnig, von der Wissenschaft die Konstatierung eines Wunders zu erwarten. Sie könnte vorkommenden Falls nur mit einem Bekenntnis des Nichtwissens schliessen, welches die Pforte für alle möglichen Hypothesen und Erklärungen offen liesse. Aber man hoffe ja nicht, dass dieses

negative oder besser gesagt, dieses provisorisch in der Schwebe gehaltene Urteil je sich in ein affirmatives Urteil verwandeln könne. Das Wunder ist ja nach obiger Definition ein positives Eingreifen Gottes in die Ordnung der Erscheinungswelt an einem besonderen Punkte. Die Wissenschaft aber kennt nur sekundäre Ursachen. Wie sollte sie jemals in dem Gewebe dieser Ursachen die unmittelbare Thätigkeit der ersten Ursache feststellen können? Ist denn Gott eine Erscheinung, welche das menschliche Auge jemals in der Verkettung der äusseren Erscheinungen wahrnehmen kann? Giebt nicht aus demselben Grunde die Wissenschaft die Hoffnung auf, wissenschaftlich das Dasein Gottes jemals beweisen zu können? Sie erkennt ihre Unfähigkeit an, das Gebiet des Relativen zu überschreiten, über Raum und Zeit hinaus etwas festzustellen, und alle die Fragen über Anfang und Ende verweist sie aus ihrem Gebiet hinaus, weil sie keine Mittel besitzt, ihre Lösung zu erreichen.

Gott und sein Wirken in der Menschenseele und im Lauf der Welt wahrzunehmen ist allein Sache der Frömmigkeit. Die Gewissheit des Frommen ist von einer wissenschaftlichen Beweisführung durchaus verschieden. Hier befinden wir uns im Gebiet des subjektiven, geistigen Lebens, das ebensowenig von der Wissenschaft abhängt, als das wissenschaftliche Leben von dem der Frömmigkeit. Zwischen diesen beiden Gattungen kann es deshalb gar keinen Konflikt geben, weil sie auf zwei verschiedenen Gebieten sich entwickeln und nie sich begegnen. Die Wissenschaft, wenn sie ihre Schranken kennt, kann dem Verhalten frommen Vertrauens und frommer Anbetung sich nicht widersetzen. Die Frömmigkeit ihrerseits, wenn sie ihrer eigenen Natur sich klar bewusst wird, greift in die Rechte der Wissenschaft nicht ein; ihre Aussagen können die letztere in gar nichts bereichern oder ärmer machen oder belästigen, weil sie auf einem ganz verschiedenen Ausgangspunkt stehen und einem ganz verschiedenen Ziel dienen. Nehmen wir ein Beispiel: ich habe ein schwer krankes Kind und nehme zu seiner Heilung meine Zuflucht zu den besten Aerzten und zu den besten Mitteln; andererseits bitte ich Gott im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit, mir mein Kind zu lassen und auf jeden Fall mir die Kraft zu geben, mich seinem Willen zu unterwerfen. Das Kind wird geheilt. Welcher Gelehrte wird mich hindern, dem himmlischen Vater dafür zu danken, dass er mit dem irdischen Vater Erbarmen ge-

habt hat? Ist denn mein Dankgebet eine Verleugnung dessen, was die Wissenschaft des Arztes geleistet hat? Keineswegs; denn meine Dankbarkeit gegen Gott wird sowohl den Umstand, dass der Arzt zugegen war, als das Heilmittel, das ihm sein Wissen angeraten hat, und alle die Pflege, die dem Kranken zuteil wurde, kurz die ganze Reihe von sekundären Ursachen umfassen, deren Entwicklung schliesslich zur Heilung geführt hat. War dies nicht die Frömmigkeit Jesu, als er uns beten lehrte: „Unser Vater in dem Himmel, dein Wille geschehe, gieb uns unser täglich Brot"? Hat Jesus etwa weniger gewusst als wir, dass man, um Brot zu bekommen, zuerst Getreide säen müsse? Gewiss nicht; nichtsdestoweniger bat er Gott um Brot, weil er ebenfalls wusste, dass es endgiltig Gott ist, dessen Wille Wesen und Ordnung der Dinge schafft, dass er es ist, der die Lilien des Feldes kleidet, die Raben unter dem Himmel ernährt, die Sonne über Gute und Böse scheinen lässt und über das Feld des Ackersmannes Frühregen und Spätregen sendet.

Führen wir das Wunder auf seine rein religiöse und geistige Bezeichnung zurück, so war es für Jesus die „Erhörung des Gebets", abgesehen von der Art wie diese Erhörung zustande kommt, wie E. Ménégoz es mit lichtvoller Klarheit dargelegt hat[1]. Gott offenbart sich in ausserordentlichen Ereignissen nur, damit wir es lernen, ihn in den gewöhnlichsten zu erkennen. Das Kind bittet; der Vater gewährt die Bitte, ohne dass das Kind sich um die Mittel zu kümmern hätte, mit denen der Vater sein Verlangen verwirklicht hat. Der Fromme betet die Wege an, die Gott mit ihm geht, auch wenn er sie nicht zu verstehen vermag. Dieses Vertrauen auf die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes konnte im Geist der Apostel und Jesu selber mit unvollkommenen oder gar irrtümlichen wissenschaftlichen Vorstellungen über die Art und Weise verbunden sein, nach welcher Gott in der Natur seine Wirksamkeit ausübt. Aber dieses Vertrauen ist mit jenen Vorstellungen nicht solidarisch verbunden, es lässt sich vielmehr leicht davon ablösen und sich mit den Anschauungen unserer heutigen Wissenschaft in Einklang bringen, wie es im Geiste Jesu und der Apostel mit dem Wissen ihrer Zeitgenossen in Harmonie sich befand. Die Naturgesetze, die sich uns seitdem in ihrer völligen Unverbrüchlichkeit dargestellt

[1] Ménégoz a. a. O. S. 24 ff.

haben, werden für die Frömmigkeit unmittelbar zum Ausdruck des göttlichen Willens. Der Christ unterwirft sich ihnen instinktmässig, indem er zu Gott spricht: „Dein Wille geschehe." Was hat das anderes zu bedeuten, als dass diese Gesetze selber, von denen man zuweilen mit einer gewissen Furcht und Schrecken wie von einem rohen Fatum redet, eine religiöse Bedeutung gewinnen und für das Auge des Frommen die Weihe göttlicher Auktorität erhalten? Warum sollten nicht gerade die Frommen der Naturwissenschaft und ihren Enthüllungen ebenso einen freien, offenen und fröhlichen Empfang bereiten, wie es die Männer der Wissenschaft ihrerseits thun? Der Gegensatz, den die Scholastik zwischen Glauben und Wissen aufgestellt hat — ist er nicht ebenso irreligiös als unvernünftig? Ist er nicht eine der gewichtigsten Ursachen für das Hinsterben der Theologie in der Kirche, wie für den Triumph des Unglaubens in der Welt?

Wenn Wissenschaft und Glauben auf parallelen Wegen sich entwickeln, können sie dann isoliert von einander bleiben? Der Mensch ist ein einheitliches Wesen und seine wissenschaftliche, wie seine religiöse Thätigkeit streben gleichermassen einer Synthese zu. Diese Synthese wird sich in der teleologischen Weltanschauung finden. Der Glaube ahnt diese universelle Teleologie, und die Wissenschaft arbeitet daran, sie zu verwirklichen. Jedenfalls kann sie nur durch dieses doppelte Zusammenwirken festgestellt werden. Ohne Glauben ist das Verständnis des Universums unmöglich; ohne wissenschaftliche Kenntnis der Erscheinungswelt wird alle Erklärung des Universums illusorisch. Darum ist es notwendig, dass der Glaube immer mehr ein reiner Akt des Gottvertrauens und das wissenschaftliche Studium der Erscheinungswelt immer tiefer und strenger werde. Freilich wird diese teleologische Synthese hienieden niemals zu einem definitiven Abschluss gelangen; man wird sie unaufhörlich wieder aufzunehmen haben; aber sie wird in dem Akte des Vertrauens und der Anbetung gegen Gott jederzeit einen zwar provisorischen, aber doch zugleich festen Abschluss finden.

Die Wissenschaft ist in stetigem Werden begriffen. Wenn sie hiebei zuweilen der Frömmigkeit teure und geläufig gewordene Aussichten verschliesst, so öffnet sie ihr notwendigerweise andere neue. Wenn sie ihr alte Krücken entzieht, so giebt sie ihr dafür Flügel. Die Betrachtung der Harmonie der Welten, welche uns in fromme Bewegung versetzt, hat, wie mir scheint,

für den modernen Denker nicht weniger Wert als ein Wahrsagerorakel oder das Geschrei einer Krähe, das liebe alte Weiber im alten Rom erschrecken und beruhigen konnte. Je mehr die Wissenschaft fortschreitet, um so mehr bringt sie in die Welt Ordnung, Harmonie und Gedanken. Sie kann nur einen Kosmos schaffen, der sich mehr und mehr dem Verständnis öffnet und infolge davon auch für stets zunehmende religiöse Interpretation empfänglich wird.

Zu gleicher Zeit, als sie ihre sehr strengen Methoden einführte, bildete sie auch den früheren Begriff von der Natur von Grund aus um. Der cartesianische Rationalismus fasste sie als ein geschlossenes zusammenhängendes Ganze stets gleichartiger Bewegungen und Erscheinungen, die sich vermöge derselben Spannkräfte, die in demselben Kreise wirkten, vollzogen (die cartesianischen Wirbel). Das gewöhnliche Bild, unter dem man sie sich vorzustellen liebte, war das einer von dem göttlichen Uhrenkünstler konstruierten und ein für allemal aufgezogenen Uhr. Für uns geht nun dieses Dogma von der Unveränderlichkeit der Natur denselben Weg, wie die anderen Dogmen der Vergangenheit. Die Theorie von der aufsteigenden Evolution der Wesen, die das Wunder entbehrlich macht, zeigt uns die Natur im Begriff einer konstanten Umbildung und fortwährenden Zeugungsthätigkeit. Nichts ist in ihr fest oder definitiv. Ueberall bereitet sich etwas anderes vor; jede Lebensform bildet die Einleitung zu einer höheren Form. Worin besteht also das verborgene Geheimnis, welches im Schoss dieser schmerzvollen Natur schafft und darauf hindrängt, ans Tageslicht zu kommen und dort sich zu entwickeln?

„Das Höhere kann nicht im Geringeren seinen Ursprung haben", sagt die Schulweisheit, und die Schule hat freilich hierin Recht vom Standpunkt der abstrakten Logik. Aber die Wirklichkeit spottet der Logik. Sie zeigt uns stets den Sieg des gegenteiligen Axioms. Die Vollkommenheit ist nirgends am Anfang der Dinge. Die kosmische Evolution geht stets vom Aermeren zum Reicheren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Homogenen zum Heterogenen, von dem rohen Stoff zur lebenden Materie, vom physischen Leben zum geistigen Leben fort. Auf jeder Stufe schreitet die Natur durch eine geheimnisvolle Schöpfung, welche im Vergleich zur niedereren Stufe einem wahren Wunder gleicht, über sich selbst hinaus. Was ist aus diesen Beobachtungen anders zu schliessen, als dass

in der Natur eine verborgene Kraft, eine potentielle unmessbare Energie, eine stets offene und niemals erschöpfte Quelle für Erscheinungen vorhanden ist, die ebenso herrlich sind, als sie unerwartet auftreten? Wie sollte sich ein solches Universum der teleologischen Interpretation des religiösen Glaubens entziehen? Augenblicklich zwar kann die Wissenschaft der Frömmigkeit gar keine weitere Einräumung machen; aber die letztere hält es auch gar nicht für nötig, etwas weiteres von ihr zu erbitten, weil ja doch die drei Dinge, welche ihr der alte Wunderbegriff verbürgen sollte, sich in sicherem Schutz befinden, nämlich die wirkliche und lebendige Gegenwart Gottes, die Erhörung des Gebets und die Freiheit der Hoffnung.

IV.

Weissagungen.

Die religiöse Inspiration hat man sich als ein Wunder psychologischer Art gedacht. Der Begriff, den man sich davon gemacht hat, hat demnach das Geschick des allgemeinen Wunderbegriffs geteilt und teilen müssen.

Man kann die Inspiration nach ihren Wirkungen und nach ihrem Modus inbetracht ziehen. Die historische Kritik und der Fortschritt der Exegese hat den Wundercharakter der ersteren, die psychologische Untersuchung den des anderen aufgelöst.

Die vorgeblichen wunderbaren Wirkungen der religiösen Inspiration bestanden in den Weissagungen, d. h. Voraussagungen künftiger Ereignisse, deren Kenntnis augenscheinlich alles menschliche Voraussehen überstieg. Darum konnten sie nichts anderes sein als eine Wirkung göttlicher Offenbarung. Dieser aus den Weissagungen hergenommene Beweis hat in der christlichen Apologetik jederzeit den aus den Wundern abgeleiteten Beweis begleitet und sogar den Oberrang behauptet; denn das Wunder der Prophetie bleibt ständig und für alle Augen wahrnehmbar, weil jeder, nachdem er die Orakel in den alten Schriften gelesen hat, ihre Erfüllung in der Geschichte beobachten und untersuchen kann. Deshalb nannte auch Justinus der Märtyrer, der von diesem Beweis einen so umfangreichen Gebrauch machte, ihn den „stärksten und vollkommensten Beweis[1]“. Leider beruht dieser Beweis von Anfang an und auch heute noch bei denen,

[1] Justin M., 1. Apol. 30.

die ihn vorbringen, auf einer Auslegungsmethode, die in der Gegenwart nicht mehr zu rechtfertigen ist. Zur Zeit der ersten christlichen Kirche und bis zum 16. Jahrhundert war die Annahme geläufig, dass die alten Textworte einen doppelten Sinn haben, und man berief sich auf die nichtssagendste Aehnlichkeit in den Worten, um Weissagungen zu entdecken und zu verkündigen, welche, in ihrem eigentlichen Sinn und im Zusammenhang genommen, auch nicht den geringsten Bezug auf ein Ereignis oder auf eine historische Persönlichkeit hatten, auf die man sie deutete. Welche Beziehung findet z. B. zwischen der Schwangerschaft eines jungen Frauenzimmers Jes. 7 14 und der Geburt Jesu Christi statt, oder zwischen den Worten Jeremia's 31 15 und dem Kindermord des Herodes, oder zwischen den Worten Hosea's 11 1 und der Flucht der Familie Jesu nach Aegypten und ihrer Rückkehr nach Nazareth? Wie ist es zu erklären, dass Petrus die Worte Ps 16 10 auf Christi Auferstehung anwendet, da es doch ganz klar ist, dass sie sich auf den Verfasser des Psalms beziehen? Wie könnte man ausser durch die Theorie vom doppelten Sinn der Texte dahin kommen, in diesen Worten eine Weissagung der Auferstehung des Erlösers zu sehen oder in den Worten Ps 22 19 eine Voraussagung der Teilung und Verlosung der Kleider Jesu unter die Soldaten, die ihn gekreuzigt hatten?

Es giebt ja sicherlich messianische Weissagungen im Alten Testament. Oft haben die Propheten die Strafgerichte, welche das Volk treffen werden, wenn es in seinem Unglauben beharrt, oder die Aera glorreicher Wiederherstellung und die Ankunft eines Erbfürsten oder Sohnes Davids beschrieben, welcher das Reich Israel in seinem früheren Glanze wiederbringen oder gar über alle Königreiche der Erde erheben sollte. Aber diese Weissagungen sind insgesamt jüdisch, beziehen sich nur auf das jüdische Volk, nicht aber auf die christliche Kirche, auf welche man sie anwendet; und wenn die Juden ihrer Auslegung folgten, konnten sie wohl in Jesus von Nazareth nicht den Messias erkennen, den sie erwarteten, weil sie an ihn nur hätten glauben können, wenn sie eben auf die politischen und nationalen Hoffnungen verzichtet hätten, welche ihnen ihre Bücher in Aussicht gestellt hatten. Man kann wohl sagen, dass die messianischen Weissagungen, soweit es sich um ihren historischen und grammatikalischen Sinn handelt, nie in Erfüllung gegangen sind, und dass

sie im Leben, in der Lehrthätigkeit und im Tode Jesu, in der wunderbaren Entwicklung seines Werkes nur in Erfüllung gegangen zu sein scheinen, wenn man ihnen einen Sinn unterlegte, den sie sicherlich im Geist der Männer nicht besassen, welche sie ursprünglich ausgesprochen hatten.

Es ist übrigens auch eine Täuschung, zu glauben, dass es wunderbare Vorhersagungen nur im Volke Israel gegeben habe. Von solchen Weissagungen ist das Altertum übervoll. In allen Religionen stösst man auf Wahrzeichen, Orakel und Wahrsagungen. Und von wie vielen solchen Vorhersagungen weiss man nicht in Rom oder in Griechenland ihre Bestätigung durch deren Erfüllung anzuführen, dank der Zweideutigkeit der Ausdrücke, des mannigfaltigen Sinnes, den sie annehmen konnten, oder auch — und auch das ist ja wohl möglich — infolge eines glücklichen und eigentümlichen Zusammentreffens! Es ist doch nicht auffallend, wenn von soviel Weissagungen, Ahnungen und Träumen, die am Vorabend einer Schlacht, mitten in einer Krise, deren Lösung bevorsteht, in einer Krankheit oder in irgend einer anderen gefährlichen Lage in Umlauf gesetzt worden sind, einige durch den Erfolg ihre Bestätigung erhalten haben. Immerhin muss man darauf aufmerksam machen, dass man nur die Erinnerung an glückliche Zufälle behält, aber die anderen alle vergisst. Aber der Beweis dafür, dass diese Wahrsagekunst, diese antike Mantik auf der Leichtgläubigkeit des Volks beruhte, liegt darin, dass schon zur Zeit CICERO's jedermann darüber lächelte, und dass man auch jetzt darüber lächelt, sobald ein wenig Aufklärung sich unter den Leuten verbreitet. Es kam eine Zeit selbst in Israel, wo man über prophetische Wahrsagung und über das Handwerk des Propheten oder des Zauberers dasselbe Urteil fällte. „Ich will die Propheten und unreinen Geister aus dem Lande treiben“, so lesen wir in einer merkwürdigen Stelle bei Sacharja, — „wenn einer noch weiter weissagt, so sollen sein Vater und Mutter zu ihm sagen: du sollst nicht leben; denn du redest Falsches im Namen des Herrn. Sie werden ihn zerstechen, wenn er weissagt. Denn es soll zu der Zeit geschehen, dass die Propheten mit Schanden bestehen mit ihren Gesichten, wenn sie weissagen und sie sollen nicht mehr einen härenen Mantel anziehen, damit sie betrügen“ [1]. Im israelitischen Prophetismus

[1] Sach 13 3—5.

weiter nichts sehen als die Wahrsagung des Altertums, das heisst ihn von seiner niedrigsten Seite betrachten. Die hebräischen Seher haben die wunderbare Gabe, in der Zukunft zu lesen, nicht in höherem Masse besessen als die Sibyllen oder der Seher Teiresias. Die Ueberlegenheit ihrer Inspiration liegt anderswo, wie wir weiterhin zeigen werden. Sie besteht nämlich völlig in der grösseren Reinheit ihrer Gottesidee, in der Erhabenheit ihres Gerechtigkeitsideals, in dem wesentlich geistigen und sittlichen Charakter ihrer Religion, in ihrem unerschütterlichen Glauben an den Triumph des Gesetzes und — des heiligen und erbarmungsreichen Willens des Herrn. Indem ihr Glaube einerseits auf die Allmacht ihres Gottes und andererseits auf das unbeugsame Gesetz des sittlichen Bewusstseins sich stützte, verkündigten sie mit Sicherheit die Bestrafung der Gottlosen, die Tröstung der Unterdrückten, die Rückkehr der Gefangenen, die Heilung der Kranken und die Erlösung für alle diejenigen, welche ihre Sünden bereuen und sich bessern. Das Reich Gottes sollte das Ergebnis dieser Bekehrung der Herzen und der Willen sein. Solcher Art sind die Prophetien Johannes' des Täufers und Jesu selber gewesen; sie haben ihren Ursprung durchaus nicht in einer speziellen Begabung oder einer wunderbaren Befähigung zum Wahrsagen, sondern nur in einer viel festeren sittlichen Ueberzeugung, in einem tieferen Leben in Gott, in einer reineren und selbstloseren Frömmigkeit. Wer in Gott lebt, tritt aus der Zeit heraus und redet das ewige Wort Gottes, er verkündigt, dass die Herrlichkeit des Frevlers wie Heu verwelkt, und dass die Leiden des Gerechten und des Gottesfreundes vergehen wie eine Nachtwache in der Erwartung des Tageslichts. Die geistige Bedeutung der Prophetie bleibt; aber ihr Begriff als Wunder vergeht.

V.

Die religiöse Inspiration.

Wenn wir von der Untersuchung über die Prophetie zu der über den Zustand der prophetischen Inspiration übergehen, so begegnen uns hier dieselben Täuschungen, die sich aber für uns ganz auf dieselbe Weise zerstreuen. Die Alten stellten sich die prophetische Inspiration als wirklichen Zustand der Besessenheit vor. Der Geist eines Gottes oder eines Dämons drang gewaltsam in den Leib eines Mannes, einer Frau, zuweilen auch

eines Thieres ein, überwältigte ihn gewaltsam und machte ihn so zu einem um so zuverlässigeren Werkzeug, je weniger das Bewusstsein vorhanden war. Jedermann erinnert sich hiebei an die Beschreibung, welche VIRGIL uns über die Sibylle von Cumä im Augenblick ihrer Orakelerteilung hinterlassen hat:

> ... Deus, ecce Deus! Cui talia fanti
> Ante fores subito non vultus non color unus,
> Non comptae mansere comae; sed pectus anhelans
> Et rabie fera corda tument; majorque videri
> Nec mortale sonans ...[1].

Es war also eine Art Raserei, ein heiliger Wahnsinn, in welchem der Mund des Besessenen die Gottesworte aussprach, ohne sie zurückhalten zu können und ohne meist in der Lage zu sein, ihren Sinn zu verstehen. Je mehr der Besessene die Besinnung und das Selbstbewusstsein verloren hatte, um so höher schien die Stufe seiner Inspiration zu sein. Hören wir, was der weise PLATO von den Propheten der Griechen und Barbaren sagt: „Sie sprechen oft die grössten Wahrheiten aus, ohne dessen sich bewusst zu sein ... Darum ziemt es sich, o Menon, solche Menschen göttlich zu nennen, weil sie ohne ein Bewusstsein davon zu haben, so schöne und grosse Dinge zu hören geben“; und an einer anderen Stelle im Timäus: „Kein Mensch, so lange er im Besitz seiner Vernunft ist, gelangt je zu der von den Göttern eingegebenen Wahrsagung. Bloss der wird damit begnadigt, dessen Denkfähigkeit aufgehoben und im Schlaf gleichsam ausser Gebrauch gesetzt oder infolge von Krankheit oder auch infolge einer Art göttlicher Raserei verwirrt wird“[2]. CICERO scheint zwar skeptischer zu sein, beschreibt aber doch das Phänomen ganz in derselben Weise[3]. Man betrachtete die Gabe der Zukunftsweissagung und des Fernsehens als eine Begleiterscheinung von krankhaften Zuständen, besonders von Melancholie. Die Verrückten, die Epileptischen, die Idioten, die Hysterischen gelten fast durchweg als geheiligte Wesen, als Freunde und Vertraute höherer Geister. Ihre auffallende Krankheit schien nur aus der Gegenwart eines dieser Geister erklärbar[4].

[1] VIRGIL, Aen. 6, 75 u. 77.

[2] PLATO, Menon, Timäus 45.

[3] CICERO, de divin. I, 2, 18, 31.

[4] ARETÄUS, De morborum causis, signis et curatione. — ARISTOTELES, Problem. XXX, 471.

Die gleichen Vorstellungen waren auch den Hebräern geläufig und befinden sich im Alten und im Neuen Testament. Die Propheten von Kana, die Schüler Samuel's, und selbst Saul befinden sich, sobald die Ansteckung des prophetischen Wahnsinns sie erfasst, ganz in demselben physiologischen und Geisteszustand, wie die Sibylle von Cumä. Die Dämonen der unglücklichen Besessenen, die Jesus heilt, sind die ersten, die seine messianische Würde ahnen und ihn als Messias begrüssen. In der armen Frau, die Paulus in Philippi heilt, wohnte ein Wahrsagergeist. Die Zungenredner von Korinth gelten in den Augen besonnener Leute als verrückt, und die zu Jerusalem am Pfingstfest schienen von süssem Wein trunken zu sein [1].

Heutzutage hat man alle diese Erscheinungen, die man sonst für übernatürlich gehalten hat, als Krankheitserscheinungen erkannt, deren physiologische Ursachen, natürlichen Verlauf und unvermeidlichen Ausgang die Mentalphysiologie beschreibt. Selbst in diesen oft schrecklichen Geistesstörungen lässt sich eine Ordnung nachweisen; man hat Gesetze erkannt, und man wendet rationelle Behandlungsmethoden an, die in gewissen Fällen dieser für das Menschengeschlecht eher demütigenden als ehrenden Leiden wirksam sind. Ehemals hat man diese Kranken göttlich verehrt; im Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hat man sie verbrannt. Heute verpflegt und bemitleidet man sie. Dies ist für jedermann besser.

In dem Bestreben, die Unfehlbarkeit der heiligen Schriften sicherzustellen, hat die Theologie der Kirchenväter, der Scholastiker und der protestantischen Kirchenlehrer des 17. Jahrhunderts aus dieser alten Vorstellung von religiöser Inspiration nur eine dogmatische Theorie abzuleiten gewusst, um sie auf die Abfassung der in der Bibel enthaltenen Gottessprüche anzuwenden. Nach ihrer Anschauung gelangte das Wort Gottes, das die heiligen Schriftsteller gemäss göttlichem Auftrag aufzunehmen und auszusprechen hatten, um so reiner zu uns, je mehr ihr Geist sich nur passiv verhielt. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre offenbar die Eselin Bileams das zuverlässigste Werkzeug Gottes, das am meisten Vertrauen einflössen sollte. „Der Schriftsteller könnte stumpfsinnig sein“, ruft GAUSSEN aus, „nichtsdestoweniger wäre das, was aus seinen Händen hervor-

[1] I Sam 10_{5-7}; Mk 1_{24}; Apg 2_{13} 16_{16-20}; I Kor 14.

geht, die Bibel“ [1]. Man ist noch weiter gegangen, indem man Bilder aus der sichtbaren Welt entlehnt hat, wie etwa das Bild von den „Saiten der Leyer“, welchen der „Bogen Gottes“ Töne entlockt, oder von den „Schreibröhren und Federn“ des heiligen Geistes, mit denen man die heiligen Schriftsteller verglich. „Die Gottesmänner“, sagte JUSTINUS der Märtyrer, „geben sich rein der Thätigkeit des heiligen Geistes hin, damit der göttliche Bogen vom Himmel herab sich ihrer wie einer Zither oder Leyer bediene und uns auf diese Weise durch sie die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse offenbare“. ATHENAGORAS vergleicht den heiligen Geist mit einem Flötenspieler, der in das Instrument hineinbläst, um es zum Tönen zu bringen. Die Kirchenväter folgten lediglich einer Theorie, die schon PHILO formuliert hatte [2]. Durch das ganze Mittelalter hindurch findet diese Lehre ihre weitere Entwicklung und Präzision, so dass man endlich bei der Behauptung anlangt, Gott sei der allein verantwortliche Urheber der Schrift und ihres ganzen Inhalts, nicht bloss des sächlichen und Gedankeninhalts, sondern auch der Worte und des Stils und zwar nicht bloss der Ausdrücke im allgemeinen, sondern eines jeden Wortes und in den Worten sogar der Vokale und Konsonanten. Es fehlte nur noch, dass man ihm auch noch die Punktuation zuschrieb, die doch für das Verständnis eines späteren Streites gar keine unwichtige Sache ist. Leider aber fehlt sie in den alten Handschriften [3].

Doch erinnern wir daran, dass der Apostel Paulus und schon vor ihm Christus zu einem zugleich menschlicheren, psychologischeren und der Wirklichkeit entsprechenderen Begriff religiöser Inspiration den Keim gelegt hatten. Paulus, der Entzückungen, Visionen und die Gabe des Zungenredens hatte, spricht von diesen zweifelhaften Privilegien nur mit einer gewissen Scheu, wenn er dazu gezwungen ist, als hätte er das Gefühl, es sei in diesen Phänomenen etwas Ungesundes, Krankhaftes. Diesen Erscheinungen stellt er eine Theorie von der

[1] GAUSSEN, Theopneustie p. 516 (2. edit. 1832).

[2] JUSTINUS M., cohort. 8; ATHENAGORAS, Legat. 9; THEOPHILUS ad Autol. II, 9; CLEMENS, cohort. 3; TERTULLIAN contr. Marc. IV, 22 (In spiritu homo constitutus necesse est excidat sensu). PHILO, Quis rer. div. haeres sit I, 511, de monarchia II, 222 etc.

[3] THOMAS v. AQU., Summa theol. P. I quaest. I, act. 10; QUENSTEDT I p. 73; Form. cons. helv. 1675.

wahren christlichen Prophetie gegenüber, und versteht darunter eine kraftvolle, beredte, unwiderstehliche Verkündigung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, eine Prophetie, die auf den Lippen des Apostels, des Dichters oder Redners sich aus der inneren Gewissheit heraus bildet, die das innere Zeugnis des heiligen Geistes verleiht, nämlich in völligem Einklang mit dem göttlichen Denken zu sein. Die Macht dieser inspirierten Prophetie stammt aus der lichtvollen Gewissheit, die ihre Quelle im Innern hat, und die wie ein Feuer den Geist erwärmt und erleuchtet. Unter der Wirkung dieser Erleuchtung fühlt der Apostel, wie seine Kräfte sich verzehnfachen; er schwingt sich in gewaltigem Satz über sich selbst empor. Seine Geistesvermögen erheben sich zur höchsten Höhe der Energie und des Könnens. Weit davon entfernt, nur passiv und einem leblosen Instrument ähnlich zu sein, ist sein Geist nie kraftvoller und reicher, seine Gedanken nie klarer und besser verknüpft, seine Worte nie fliessender und voller, farbenreicher und gewaltiger, seine Stimme nie heller und fester, seine Gebärde nie machtvoller gewesen. Die Poesie rieselt über seinen Stil; die Beredsamkeit ergiesst sich unwillkürlich von seinem Munde; und gerade in den Stunden, wo er ganz er selber ist, wo sein eigener Genius ganz frei und ganz original sich bewegt, wo seine geistige Persönlichkeit von allem Zwang frei ist, da erreicht er den höchsten Grad der Inspiration und wird aufs allergewisseste zum Werkzeug der ewigen Wahrheit. So verstanden unterscheidet sich, von der bloss psychologischen Seite betrachtet, die religiöse Inspiration nicht von der dichterischen. Sie birgt wohl ebenfalls ein geheimnisvolles Wesen, aber sie ist ebensowenig eine Wunderwirkung. Sie entsteht nicht wie eine gewaltsam von aussen herbeigeführte Störung im psychischen Leben, sondern wie eine in völliger Harmonie mit allen Kräften und Gesetzen des Geisteslebens wirksam befruchtende, von innen her wirkende Kraft.

Und spricht dafür nicht vollständig die Erfahrung? Bestätigt das nicht die Frömmigkeit selbst? Glänzen Männer wie Amos, Jesaja, Jeremia, Paulus oder Johannes als die ächtesten Träger der Wahrheit und der Botschaft vom Leben in ihren so überaus beredten Schriften nicht gerade dort am hellsten, wo ihre persönliche Begabung, ihr Glauben, ihr ursprüngliches Denken mit grösster Freiheit hervorbricht? Die religiöse In-

spiration besteht also in nichts anderem als darin, dass der Mensch sich völlig von Gott durchdringen lässt; aber, wir wiederholen es noch einmal, von einem durchaus innerlich wirkenden Gott, und zwar der Art, dass der Mensch, wenn diese innerliche Durchdringung völlig sich in ihm vollzogen hat, er nunmehr in einem höheren Grade der Wirklichkeit und Vollkommenheit er selbst ist als vorher. Es verhält sich mit dieser geheimnisvollen Wirksamkeit des heiligen Geistes im bösen Herzen der Menschheit wie mit der Wirkung der Sonnenstrahlen auf die Pflanzen, wenn sie auf der Oberfläche des Erdbodens hervorbrechen. Denn gerade in denjenigen Gegenden, wo die Wärme am stärksten ist und am kräftigsten sich zu fühlen giebt, erreichen dieselben Pflanzen, die anderswo verkrüppeln, wenn sonst kein Hindernis entgegentritt, ihre reichste Entwicklung und ihre grösste Fruchtbarkeit.

Die geheime Wurzel dieser Inspiration ist nirgends anders zu treffen als in dem allen religiösen Menschen gemeinsamen frommen Bewusstsein. Es finden sich bei ihr keine wesentlichen Unterschiede, sondern bloss Unterschiede der Stärke und der Energie vor. Die prophetische Inspiration ist das fromme Bewusstsein in zweiter Potenz. Das Geheimnis in ihr ist nur das Geheimnis der Religion im wahrsten Sinne. Darum ist diese Inspiration von so grosser Wichtigkeit; darum dient sie so thatkräftig für den Fortschritt des religiösen und geistigen Lebens. In der That schreitet dasselbe auch in stetiger Erhebung mit ihr von Jahrhundert zu Jahrhundert fort, wie wir das nun an der religiösen Entwicklung der Menschheit sehen werden.

Viertes Kapitel.
Die religiöse Entwicklung der Menschheit.

I.
Das soziale Element in der Religion.

Die Religion ist nicht bloss eine Erscheinung des individuellen Geisteslebens, sie ist auch ein soziales und historisches Phänomen. Die Psychologie entdeckt ihre Wurzel, aber die Geschichte allein zeigt ihre Macht und ihre Ausdehnung.

Die soziale Wirkungskraft der Religion hängt mit ihrem Wesen aufs engste zusammen. Das Wort „Gemeinschaft der Seelen" hat religiösen Ursprung und religiöse Farbe. Die Sache, welche dieses Wort ausdrückt, eines der erstaunlichsten Phänomene im geistigen Gesamtleben, wird nur in der Religion und durch sie verwirklicht. Der gemeinschaftliche Glaube, die gemeinschaftliche Gottesverehrung bringt nicht nur die Seelen einander näher, sondern erweckt sie auch zu einem gegenseitigen Innenleben und fasst sie im Grunde zu einer einzigen Seele zusammen, wo jede einzelne unter ihnen durch alle anderen sich gleichsam vervielfältigt sieht. Das ist es, was man im eigentlichsten Sinne „Erbauung" nennt, ich meine das Gefühl der Freude, der Kraft, das Vollgefühl des Lebens, wie das die Feier des gemeinsamen Gottesdienstes bei allen denen erzeugt, welche mit aufrichtigem Sinn daran teilnehmen. Die Seele, welche in ihrer Vereinsamung schwankend und schwach war, fühlt sich gekräftigt, als ob sie die Bestätigung des eigenen persönlichen Glaubens in dem der anderen gefunden hätte. Daher also kommt es, dass die Menschen von derselben Religion kein mächtigeres Bedürfnis haben, als sich zu gemeinsamem Gebet und zu gemeinsamer Andacht zu vereinigen. Vergeblich hat es die Staatspolizei versucht, die religiösen Sekten bei ihrer Entstehung auf das Innenleben des Gewissens oder auf den häuslichen Herd zu beschränken. Niemals haben sich ihre Glieder in ein solches Einsiedlerleben ergeben; sie haben allem Bann und allen Strafen getrotzt, um dasselbe in ein soziales Leben und in brüderliche Gemeinschaft umzubilden.

Gott ist, hat man schon gesagt, der Ort, wo sich die Herzen begegnen und vereinigen. Wenn der Mensch sich hiezu erhebt, überschreitet er notwendig die Schranken seiner Individualität. Er fühlt instinktmässig, dass das Prinzip seines Daseins auch das Prinzip des Lebens seiner Brüder ist, dass der, welcher ihm das Heil schenkt, es gleichermassen allen geben muss. Seelen, die sonst ganz verschieden sind, fühlen sich in derselben Religion gleicherweise ergriffen, und so entsteht daraus unter ihnen eine gegenseitige Verwandtschaft, eine wirkliche Familie, welche durch viel engere und stärkere Bande verbunden ist als durch Blutsverwandtschaft. Das religiöse Leben gehört einem höheren Gebiet an. Diejenigen, die sich hiezu erheben, fühlen, dass die Schranken fallen, welche bisher ihr Dasein umschlossen hielten.

Sie werden frei; sie dringen in die verwandten Seelen ein und fühlen sich von ihnen durchdrungen; und alle leben ein Leben, welches, obgleich es umfassender, ja beinahe universell ist, von seiner Persönlichkeit und Kraft bei dem Einzelnen nichts einbüsst. Hast du schon einmal dem Schauspiel angewohnt, wenn religiöse Begeisterung eine ganze Volksmenge ergreift und in Wallung bringt? Oder besser noch: hast du einen Teil dieser Menge gebildet? Hast du die Ansteckung miterlebt? Bist du nicht etwa bloss ein kühler Zeuge, sondern ein überzeugter und leidenschaftlicher Mitarbeiter in dem Drama gewesen, dann ist dir gewiss einige Ahnung aufgegangen und es wird dir die Erinnerung an die Macht und an die Inbrunst dieses religiösen Gemeinschaftslebens unauslöschlich im Gedächtnis bleiben. Wenn die Melodien der Choräle, die Worte der Liturgie aus dem Mund sovieler verschiedener Menschen erklangen, schien es dir nicht, als ob sie alle aus einer Seele hervorquollen, in welcher alle anderen zusammengeschmolzen sind? Es wird uns berichtet, dass die Christen der Urkirche Ein Herz und Eine Seele waren. Ihre Gemeinschaft im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung ging soweit, dass sie sogar den Begriff des Eigentums aufgaben und ihre Güter zusammenlegten. In wieviel Mönchsorden und mystischen Sekten hat nicht das Bedürfnis nach Gleichheit und Einheit bis zur Einführung gleicher Tracht und gleicher Geberden, bis zum Aufgeben des Eigennamens und der persönlichen Individualität getrieben!

So kann es also nicht auffallen, wenn die Religion, welche in der modernen Zeit diejenigen geistigen Vereine, die man Kirchen nennt, hervorzubringen fähig war, in allen Zeitaltern das mächtigste Bindemittel für die natürlichen Vereinigungen, für die Urfamilien, die Horden der Wilden, für grosse Reiche und civilisierte Völker bildete. Der erste Stein eines jeden Herdes war ein heiliger Stein. Der Grabhügel der Ahnen war durchweg ein von der Frömmigkeit aufgerichtetes Denkzeichen, und das Begräbnis wesentlich eine religiöse Ceremonie. Ehe der Stammgott Beschützer nach aussen wurde, bildete er das einigende Band nach innen. Alle Einzelglieder eines Stammes sehen in ihm einen Vater und ein stets gegenwärtiges Haupt, so dass die Religion bald aus der Blutsverwandtschaft durch Hinzufügung dieser geistigen Verwandtschaft eine doppelte machte. Die hoch entwickelten Kulturvölker unterscheiden sich in dieser Hinsicht

nicht von denjenigen, deren Entwicklung noch in den Anfängen sich befindet. Alle haben gleichermassen eine religiöse Seele, der sie ihre verschiedenartige Entwicklung verdanken. Gerade weil das menschliche Leben, das individuelle wie das gemeinsame, in seinem Ursprung schon religiös bestimmt ist, bewahrt es dieses religiöse Gepräge bis in seine äussersten Kundgebungen hinaus. Und nicht bloss die Sittenlehre und die Philosophie hingen davon ab, sondern auch die Litteratur, die Kunst, die Politik, die Volkswirtschaft, ja eigentlich durchaus das ganze Geschick der Menschen. Das Geheimnis der Zukunft eines Stammes liegt in seiner Religion verborgen. Hier ist der Ort, wo seine Lebens- und Widerstandskraft gegen die auflösenden Einflüsse, die ihn bedrohen, sich konzentriert. Ein Patriotismus ohne religiösen Charakter ist ein zusammenbrechendes Bollwerk. Zu gewissen Zeiten in der Geschichte eines Volkes ist die Frage nach der Fortpflanzung des Geschlechtes und nach der Lebenskraft der Familien im Grunde recht eigentlich eine religiöse Frage. Giebt es ausser der Religion überhaupt eine Macht, um eine Nation vor der Gefahr des Verfalls zu bewahren, um die Leidenschaften zu zähmen, um die Berechnungen eines auflösenden Egoismus in Schranken zu erhalten, um der Masse der Bürger dasjenige Mass edler Hingabe an das öffentliche Wohl und diejenige Stärke von Begeisterung und Tugend einzuhauchen, welche für das Leben des sozialen Körpers notwendig sind? Freilich befinden sich die religiöse Ueberlieferung einerseits und der Fortschritt der allgemeinen Bildung sehr häufig im Widerspruch und Streit; freilich besteht zwischen beiden eine solche Wirkung und Gegenwirkung, dass es sehr häufig schwer ist, zu entscheiden, welche auf die andere umbildend eingewirkt habe. Für den ganzen Verlauf der Geschichte kann man sich, ohne zu einer bestimmten Lösung zu gelangen, Fragen wie die folgenden vorlegen: Ist es der anglogermanische Stamm, der den Protestantismus hervorgebracht hat, oder hat der Protestantismus den anglogermanischen Stamm erzeugt? Haben die lateinischen Völker den Katholizismus erhalten oder hat wohl der Katholizismus die lateinischen Völker nach seinem Bilde gestaltet? Man kann und muss wohl auf diese Fragen die beiden einander widersprechenden Antworten zu gleicher Zeit erteilen. Was wir indessen hier ganz klar feststellen wollen, ist die gegenseitige beständige Durchdringung von sozialer und von religiöser Entwicklung. Diese

gegenseitige Durchdringung ist derart, dass man beide weder von einander trennen noch die eine ohne die andere erklären kann. Der Geschichtsschreiber der Philosophie, H. Ritter, gab der Entwicklung des modernen Denkens im Abendlande den Namen christliche Philosophie, weil es ihn nicht anders dünkte, als dass die unterscheidenden Merkmale, welche dieses Denken von dem antiken trennen, ihren Hauptgrund nur in der inzwischen eingetretenen Einwirkung des Christentums haben. Guizot leitete die Geschichte der Civilisation in Frankreich und Europa auf religiöse Gründe zurück. Für die Civilisation der Türken und Araber ist die Bezeichnung „muhammedanische Civilisation“ geläufig; und Herr von Lavelaye glaubte den überraschenden Gegensatz, welcher vom politischen und volkswirtschaftlichen Gesichtspunkt aus in dem Zustand der Nationen im Norden von Europa einerseits und in dem der Völker Südeuropas andererseits klar vorliegt, sich nicht anders erklären zu können als durch den Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus. Wenn wir daher die religiöse Entwicklung der Menschheit prüfen und sie in ihrer Einheit zu erfassen versuchen, so halten wir uns nicht an Nebensächlichem und Aeusserlichem auf, sondern wir stellen uns vielmehr in das Centrum der Geschichte, an die Quelle und mitten in den vollen Strom der menschlichen Entwicklung, an den geheimnisvollen Ort, wo die Geschicke der Kulturen, der Rassen, der Völker und der Individuen sich knüpfen und lösen.

Wir wollen also mit hohem Pietätsgefühl in diese Geschichte der Religion auf der Erde eintreten. Kein Studium ist mehr geeignet, das religiöse Bewusstsein zu erweitern und zu befestigen; keines kann uns besser darüber aufklären, wie weit wir schon gelangt sind, und uns ahnen lassen, wohin der Weg weiter führt; keines enthält für uns kräftigere Weisungen zur Demut und zum Vertrauen. Auf Schritt und Tritt werden wir hier Beobachtungen machen, die unseren Hochmut dämpfen, aber auch unseren Mut erheben können. Hüten wir uns jedoch, dieses Gebiet gleichgiltig zu durchziehen, wie ein Wanderer ein fremdes Land, mit dem sein Herz nichts gemein hat. Lasset uns vielmehr unsere geistige Reise durch die Jahrhunderte der Menschheit als fromme Pilger beginnen, welche den Weg, den ihre Väter durchlaufen haben, noch einmal machen, sich an allen Stationen, wo sie angebetet haben, aufhalten und sich

sammeln, Gemütsbewegungen derselben in sich erneuern und von ihren Erfahrungen Nutzen ziehen wollen. Um diese religiöse Gemeinschaft mit allen Generationen der Vergangenheit mitzuempfinden, haben wir ohnehin kaum nötig, aus uns selber heraus zu gehen. Es genügt, dass wir uns selber befragen können. Denn so erhaben und geistig auch unser modernes religiöses Bewusstsein sein mag, so ist doch gewiss, dass es nur das Ergebnis und die Frucht der vorhergehenden Bewusstseinszustände ist. Es hat sich aus tiefen, übereinander gelagerten Schichten herausgebildet und es reicht hin, in ihnen zu graben, um die Ablagerungen wieder zu finden, welche dort längst vergangene religiöse Bildungen hinterlassen haben. Ist es denn so schwer, tief in uns selber etwas vom abergläubischen Wilden oder von dem in seiner Frömmigkeit heftigen Barbaren zu finden, von welchen wir erst einige Jahrhunderte entfernt sind? Die Embryogonie zeigt uns, dass die Organismen der höheren Tiere alle Phasen der morphologischen Entwicklung durchlaufen und die Grundformen, welche ihnen vorangegangen und sie vorbereitet haben, der Reihe nach wieder produzieren. Ebenso scheint das Geistesleben der Menschheit mit dem eines jeden Kindes aufs neue zu beginnen und erst dann zum Stand der Reife zu gelangen, wenn es alle Momente einer langen geschichtlichen Entwicklung an sich wiederholt hat. Wenn nun zwischen unserem organischen Zellgewebe und der die Urlebewesen konstituierenden Zelle kein wesentlicher Unterschied besteht, so wird es auch folgerichtig zwischen den ersten Bewegungen des ursprünglichen religiösen Lebens und denen, welche heutigen Tages das höchste und reinste Bewusstsein zeigt, keinen wesentlichen Unterschied geben. Die gleiche Verkettung besteht auf allen Stufen, so dass zwischen allen menschlichen Generationen religiöse Sympathie entstehen und Gemeinschaft sich bilden kann.

Die Religionsgeschichte ist jedoch noch sehr jung; erst unser Zeitalter hat diese Wissenschaft entstehen sehen; sie ist noch in ihren Anfängen begriffen. Der Zugang zu ihr scheint leicht; aber sobald man in ihr einige Schritte gethan hat, bleibt man unsicher und ratlos stehen; man befindet sich am Saum eines Urwaldes, voll von dunkeln, fremdartigen und seltsamen Erscheinungen. Einige kühne Pioniere haben wohl schon Wege darin abgesteckt und Lichtungen gehauen, aber keiner hat ihn völlig umgangen; keiner hat die Religionsgeschichte in ihrem

ganzen Umfang und Zusammenhang umfasst. Die zusammenfassenden Gesichtspunkte fehlen immer noch. Die Klassifikationssysteme, die man aufgestellt hat, hat man eins ums andere als zu eng und willkürlich wieder aufgegeben. Die besten Arbeiter auf diesem Gebiete sind darum vorsichtiger geworden und legen sich nun auf die Abfassung exakter Monographien; sie beschränken sich auf die Beschreibung, ohne eine Konstruktion oder Erklärung zu versuchen. Diese augenblickliche Zurückhaltung wird von der Natur der Sache geboten. Der Gedanke des religiösen Fortschritts ist ein grosser und lichtvoller Gedanke, aber er lässt sich unmöglich auf alle Einzelheiten der Geschichte anwenden. Der Fortschritt ist ja im ganzen unbestreitbar, wenn man den Ausgangspunkt und den Endpunkt ins Auge fasst, aber er vollzieht sich weder auf einer einzigen noch auf einer gerade fortlaufenden Linie. Der Faden, den man erfasst zu haben glaubt, reisst bei jedem Schritt wieder ab. Man befindet sich immer wieder in einer Sackgasse. Die Bahnen, welche die Menschengeschlechter einschlagen, laufen auseinander, nähern sich, schneiden sich, gehen und kommen ins unendliche wieder. Dem Aufsteigen pflegt ein ebenso überraschender Niedergang zu folgen. Wie oft scheinen herrliche Entwicklungen im Sumpf oder im Gestrüpp endigen zu wollen! Welche unbemerkte Wirkungen und Gegenwirkungen! Welche Verwicklungen, die für unser Auge ununterscheidbar geworden sind!

Betrachtet man die Unterschiede der Religionen genauer, so sieht man dieselben in zwei Klassen sich teilen, welche, anstatt übereinzustimmen, vielmehr einen Gegensatz bilden und scheinbar jede gleichartige Konstruktion ausschliessen. Es giebt Unterschiede des Grades und Unterschiede der Art; die einen bezeichnen auf der Stufenleiter der Entwicklung die Momente der zeitlichen Aufeinanderfolge im religiösen Bewusstsein; die anderen drücken die räumliche Verschiedenheit und das räumliche Nebeneinandersein der Religionen aus. Die ersteren erklären sich aus den Ungleichheiten der geistigen Entwicklung, die anderen aus der Verschiedenheit der Rassen, der Klimate und der Civilisationen. Nehmen wir z. B. die Ueberlieferung der Hebräer, verfolgen wir ihre Hauptrichtung und wir werden religiöse Gestaltungen bemerken, die einander hervorbringen und eine geschichtliche Entwicklung bilden: die Religion der alten Kinder Israels, den Prophetismus, den rabbinischen Pharisäis-

mus, das Christentum, den Muhammedanismus; hier haben wir also eine fortgesetzte Entwicklung, die man als Unterschiede im Stufengang bezeichnen kann. Betrachten wir aber andererseits die Religionen der Mongolen oder Chinesen, die des alten Mexiko, die von Indien, von Aegypten und Griechenland, so haben wir hier Unterschiede der Art und es ist nicht möglich, sie auf einer einzigen Stufenleiter zu klassifizieren. Und da von diesen Völkern die einen verschwunden und die anderen stehen geblieben sind, da sie niemals miteinander gleichen Schritt gehalten haben, so wird es sachlich unmöglich, die religiösen Bildungen, welche ihre Geschichte uns darbietet, mit einander auszugleichen und in demselben Rahmen unterzubringen.

Es verhält sich mit der religiösen Flora in der Vergangenheit und Gegenwart der geschichtlichen Menschheit wie mit der Flora, welche die Oberfläche des Erdballs bedeckt. Die Arten bei der einen scheinen uns sogar noch weniger unveränderlich als bei der anderen und erfahren erstaunliche Metamorphosen. Die wirklichen Erscheinungen des Lebens überschreiten unaufhörlich alle Klassifikationen und alle Nomenklaturen. Um Ordnung in die Natur zu bringen, steckt die Wissenschaft Fächer ab und bezeichnet damit Scheidungen, die doch stets nur ideal und abstrakt sind. Was Wunder, wenn die Wissenschaft stets wieder neu zu schaffen ist! Aber eben die Vergleichung der Geschichte der Religionen mit der der organischen Wesen, die uns einerseits bis zur Verzweiflung bringen kann, ist andererseits auch wieder geeignet, uns neuen Mut und neues Vertrauen einzuflössen. Wenn auch die Beschreibung der Lebensbildungen niemals zum Ziel kommt, so liefert sie uns doch nichtsdestoweniger eine lichtvolle Geschichte des Lebens auf unserem Erdplaneten. So entrollt sich uns auch in der Geschichte der Religion, mag sie auch noch so verworren und unvollkommen sein als sie will, mit nicht geringerer Klarheit und Sicherheit eine Geschichte der Religion, welche nichts anderes ist als der Fortschritt des religiösen Bewusstseins der Menschheit durch alle ihre Begegnisse hindurch von ihren tiefsten Anfängen an bis zu den höchsten Gipfeln, welche sie schliesslich erreicht hat. In vier oder fünf Punkten ist dieser Fortschritt unleugbar; es mag uns genügen, denselben kurz zu bezeichnen und seine Richtung anzugeben, um das Ziel zu ahnen, auf welches dieser schwankende und mühsame Weg losgeht.

II.

Der Fortschritt im Rahmen der Religion.

In dieser allgemeinen religiösen Entwicklung besteht der augenscheinlichste, weil äusserlichste Fortschritt in der Erweiterung des Rahmens der Religion selber, d. h. in der an dem einen Punkt unterbrochenen, dann bald an einem anderen Punkt wieder aufgenommenen Bewegung, durch welche sie sich vom engsten Partikularismus zum allgemein menschlischen Universalismus erhebt. Die ältesten Kulte sind durchweg Privatkulte oder Kulte eines Klans und Stammes; darüber erscheinen dann die Religionen der organisierten Völker, die Nationalreligionen; noch höher oben endlich die höchsten Religionen, die sich an die ganze Menschheit wenden und darum universalistisch genannt werden. Aeussere Ursachen, wie Bündnisse zwischen Stämmen, Eroberungskriege, Ausdehnung der sozialen Beziehungen, haben ohne allen Zweifel zu dieser Erweiterung des religiösen Horizonts beigetragen; aber diese Ursachen wären nicht wirksam genug, wenn nicht in der Religion selber ein verborgener Zug zum Universalismus enthalten wäre. Alle Religion hat den eigentümlichen Trieb in sich, sich auszubreiten; darin liegt die Gewissheit eingeschlossen, dass sie für alle Menschen bestimmt ist. Ja selbst wenn sie zu einem Geheim- und Zaubermittel herabsinkt, das man mit einem gewissen eifersüchtigen Egoismus oder selbst in grausamem Patriotismus verborgen hält, in der Furcht, welche der Wilde hat, man möchte ihm seine Fetische und seine heiligen Gebräuche heimlich entwenden, so liegt doch darin das Geständnis, dass sie Anderen nützlich sein könnten. Man mag es auch versuchen, das gottesdienstliche Gut persönlich an sich zu reissen, es wird doch niemals ein einfaches privates Eigentum werden. Meine Religion besitzt nur dann mein volles Vertrauen, wenn ich sie für würdig und fähig halte, auch die Religion Anderer zu werden oder wenigstens ihre Furcht oder ihr Verlangen danach hervorzurufen.

Es ist nicht nur wichtig, diesen Umschwung festzustellen, viel wichtiger ist es noch, zu untersuchen, wie es hiebei zugeht.

Die Anfänge der Religion sind allenthalben dieselben. Die ersten Triebe, die aus dem sehr dichten Rasen, der die Erde bedeckt, hervorbrechen, sind einander alle ähnlich. So ist auch die Zahl der Einzelkulte endlos, aber diese Kulte variieren ziem-

lich wenig untereinander. Es ist darum unmöglich, eine Geschichte der Religion der Wilden zu schreiben, und es ist ein langweiliges und nutzloses Werk, sie nur aufzuzählen. Nichts ist so einförmig, als die Beschreibungen, welche die Gelehrten davon zu geben versuchen. Der scheinbare Reichtum besteht hier nur in der Wiederholung einer und derselben Hauptsache mit unbedeutenden Varianten. Der bezeichnendste Zug, welchen die Religion in dieser Periode aufweist, besteht darin, dass sie ganz in den engen Schranken der Familie eingeschlossen ist. Jeder Herd hat seine Penaten, jeder Stamm seinen Gott oder seine Götter. Das Eigentumsrecht ist gegenseitig und es ist schwer zu sagen, ob der Gott mehr der Familie oder die Familie mehr dem Gott gehört. Sie bilden eine Einheit; das eine inkarniert sich sozusagen im anderen, und so dienen sie einander zum Ausdruck und Symbol. Eine Familie von Wilden hat ein so starkes Gefühl davon, dass ihr Gott ihr gehört, dass sie denselben oft verbirgt, ihn gegen die, welche ihn rauben wollen, verteidigt und ihn wiederzuerlangen sucht, wenn sie ihn verloren hat. In der Genesis sehen wir, wie Laban dem Jakob nacheilt, um die Teraphim wieder zu gewinnen, die ihm Rahel heimlich entwendet hatte. Die Geschichte der alten Völker ist voll von Beispielen der Art. Wie viele schreckliche Kriege haben den Besitz oder die Eroberung eines Idols oder eines Heiligtums zur Ursache gehabt! In der Bretagne kommt es vor, oder kam es vor noch nicht langer Zeit vor, dass die Pilger zweier Dörfer sich um das Standbild eines Heiligen prügelten, der die Gewalt besass, über die Felder regnen zu lassen, durch welche man das Bild hindurch trug.

Solchen Erscheinungen begegnet man mehr oder weniger überall, und man sieht, wie ausdauernd sie bis in die vorgeschrittensten Zeiten beharren. Hier ist die Religion eine Sache des Instinkts. Was der Instinkt thut und treibt, ist durchweg gleichartig. Verschiedenheit erscheint im Geistesleben erst mit dem Nachdenken und dem Selbstbewusstsein. Erst als bei den Hauptstämmen ihre geistige Eigentümlichkeit sichtbar hervortrat, zeigten sich auch Unterschiede in ihren religiösen Anlagen; aber dieselben lassen sich nur nach einer gewissen Entwicklungszeit leicht erkennen.

So verrät die turanische Rasse ursprünglich den Geist eines gemeinen Utilitarismus, welcher später den Aufschwung der

chinesischen Religion lähmen sollte. Im Gegensatz hiezu verbinden die Arier mit demselben religiösen Gefühle eine dichterische Einbildungskraft, welche von den frühesten Zeiten an den Reichtum der Mythologien, den sie später entfaltet haben, im voraus ahnen lässt. Bei den Semiten ist die Einbildungskraft unendlich nüchterner und enger; hingegen tritt bei denselben eine Kraft ursprünglichen Gefühls der Furcht, der Verehrung, der Angst vor Befleckung hervor, welche es begreiflich macht, warum ihre Religion sicherer als alle anderen schliesslich zu einem geistigen Kultus, zu einer Anbetung des heiligen Gottes im Geist und in der Wahrheit führen sollte. Für die Turanier waren die Geister, die sie anbeteten, die Helfer, die man sich unterthänig machen musste, für die Arier die Freunde oder Feinde, mit denen man leben musste; für die Semiten waren sie die Herren, deren Wille das höchste Gesetz für den Menschen bildete, und für welche der Mensch nur ein Diener oder Sklave war. Aber als diese Unterschiede wahrnehmbar wurden, da hatte die Zeit schon ihr Werk gethan und der Fortschritt schon begonnen.

Aus einer Sache des Hauses wird die Religion eine Sache der Nation. Es kommt der Tag, wo die Familien gleichen Ursprungs und gleichen Wohnplatzes aus dieser oder jener Ursache sich einander unterordnen, sich verbinden und so ein Volk bilden. Die Ausdehnung des politischen Bewusstseins führt eine parallele Erweiterung des religiösen Bewusstseins herbei. Man kann das überall, von dem Zeitpunkte an beobachten, wo die Menschheit von dem Leben der Zerteilung in Stämme zu einem enger zusammengeschlossenen und doch zugleich weiteren sozialen Leben übergeht: so in Aegypten und Palästina, in Assyrien und in Persien, in Germanien und in Gallien, in Italien und in Griechenland, in Mexiko und in Peru. In Griechenland zeigt sich diese Erscheinung in der interessantesten Form. Die griechische Religion ist gerade so eine Konföderation der Lokalkulte und Lokalgötter, wie Hellas eine Konförderation der vorher unverbundenen Stämme. Der Amphiktyonenbund, der dieselbe auf der Erde unter den politischen Häuptern verwirklicht, hat seinen Abglanz in dem göttlichen Amphiktyonenbund, welcher auf dem Olymp um Zeus sich sammelt. Er bildet im Himmel das genaue Gegenbild von Agamemnon, dem Oberkönig und Oberfeldherrn des griechischen Heeres. Die homerischen Gedichte lassen diese

Periode der Umbildung ahnen. War es eine Laune oder eine zufällige Entscheidung, wenn die Götter und Göttinnen sich unter die Griechen und Trojaner teilten und in den Reihen der einen oder der anderen kämpften? Gewiss nicht. Jeder geht in den Kampf für seine Volksgenossen. Hera und Pallas Athene halten es mit den Griechen, weil ihre Wiege in Griechenland war; hingegen Aphrodite, Ares und Apollon halfen den Trojanern, weil sie, wie diese, asiatischen Ursprungs waren. Uebrigens haben diese lokalen Unterschiede und Rivalitäten unter den Göttern im Olymp so wenig aufgehört, als auf der Erde der innere Hader zwischen den Stämmen und den Städten des hellenischen Volkes.

Die Eroberungen Alexander's des Grossen und die Ausdehnung des römischen Reichs dehnten den Horizont des antiken Denkens weit aus. Die Philosophen in der Zeit eines CICERO und SENECA erhoben sich schon von der Idee der Nation zu der der Menschheit. Aber man glaube ja nicht, dass die Universalreligion von einem philosophischen oder religiösen Synkretismus der letzten Jahrhunderte der griechisch-römischen Bildung ausgegangen sei. Die Auflösung der nationalen Religionen war der der politischen Nationalitäten vorangegangen, und anstatt etwas Universelles hervorzubringen hat die krankhafte Neuerungssucht der von aller nationalen Ueberlieferung entblössten Gemüter sich den fremdesten und widernatürlichsten Formen individuellen Aberglaubens hingegeben. Das Christentum fand seine Wiege nicht in Griechenland in den Schulen, auch nicht zu Rom am Thron der Cäsaren, sondern in dem exklusivsten, in der Unduldsamkeit fanatischsten Volke, das es je gegeben hat, und im Herzen eines Sohnes Israels, welchen ausserpalästinischer Einfluss nie berührt zu haben scheint.

Man beachte wohl, dass die universalistische Religion nirgends die Frucht einer unbewussten Entwicklung gewesen ist, welche sich unter der Wirkung unvermeidlicher äusserlicher Gesetze vollzogen hat. Sie stellt sich durchweg als eine individuelle Schöpfung, als ein freies Geisteswerk einiger erwählten Geister dar, in deren Innerem die alte Ueberlieferung infolge einer tiefen Krisis ihre Reinigung und Erweiterung erfährt. Das war die Aufgabe eines Confucius in China, eines Buddha in Indien, eines Sokrates in Griechenland, der Propheten in Israel, Muhammed's in Arabien. Alle waren sie Reformatoren der Religion

ihrer Vorväter. Auf dieser Stufe vollzieht sich die Offenbarung nicht mehr im Dunkel einer Volksseele, vielmehr im Lichte menschlichen Denkens, im selbstbewussten Handeln, in der geistigen Inspiration der Gottesmänner. Auch erzeugt ihre Arbeit durchweg Konflikte und Spaltungen. Anfangs gilt sie als eine Frevelthat gegen die Gottheit. Alle diese Propheten und Reformatoren sind wegen Gotteslästerung und Gottlosigkeit in Anklagestand versetzt und gestraft worden. Sie haben die universelle Religion nicht ausser sich, sondern in der Tiefe ihres Gewissens und ihrer persönlichen Frömmigkeit gefunden. Indem die überlieferte Religion ihres Volkes ihre Seele wie ein Filter durchfloss, hat sie sich allmählich von den fremden und sinnlichen Elementen gereinigt und befreit; und so fand es sich, dass der neue Glaube schliesslich um so menschlicher und universeller erschien, je mehr er an eigentlich religiösem Gehalt, an Innerlichkeit und Reinheit gewonnen hatte. Ihre Predigt, die sich an den individuellen Glauben wendete, schuf eine neue Gemeinde, die in ihrer natürlichen Ausdehnung die nationalen Schranken durchbrach. Ihre Mitbürger, die ihrem Worte gegenüber widerspenstig blieben, schlossen sich damit von der entstehenden Gemeinde selber aus; aber von allen Seiten strömte es mit fremden Proselyten hinzu, um die Lücke auszufüllen, welche ihr Fernbleiben zurückgelassen hatte. Zuweilen ging sogar das Centrum der neuen Religion von dem einen Volk zu einem anderen, zugänglicheren und wohlgeneigteren Volk über. Infolge solcher Sammlung durch freiwillige Zustimmungserklärungen bildeten sich und wuchsen rasch ausserhalb der natürlichen Grenzen von Familie und Nationalität jene geistlichen Gemeinschaften, jene religiösen Vereinigungen und Bruderschaften, deren Band um so enger und deren Reiz um so grösser war, da sie unsichtbar und in ihrem Wesen durchaus geistig waren.

Solche Versuche, eine partikularistische Religion in eine universalistische umzubilden, sind an verschiedenen Orten gemacht worden; aber sie haben nicht überall denselben Erfolg gehabt. Entweder fehlte es einigen alten Kulten an der Fähigkeit, sich umbilden lassen zu können, teils einzelnen Reformatoren an der richtigen Inspiration. Oft schien die neue Offenbarung unsicher und unvollkommen. Nur an einem Orte und nur in einem Bewusstsein erreicht der Versuch eine klare und endgiltige Lösung.

Wer nämlich von Fortschritt redet, redet damit von Sichtung. Je höher wir in der Geschichte der religiösen Entwicklung von Stufe zu Stufe steigen, um so mehr sehen wir die Reihen sich lichten und die Zahl der konkurrierenden Religionen abnehmen. Auf der niedersten Stufe boten sich uns die Kulte der Wilden fast in unzählbarer Menge dar. Viel seltener waren dann schon die grossen nationalen oder heidnischen Religionen. Nur drei sind endlich entschieden universalistisch: Der Buddhismus, der Muhammedanismus und das Christentum. Aber auch sie sind es nur sehr ungleich.

Der Muhammedanismus ist in der That nichts weniger als eine originale Religion. Dasjenige Element, das ihm einen geistigen und höheren religiösen Wert giebt, stammt aus dem Judentum und dem Christentum, von denen es nur ein Auswuchs zu sein scheint. Sein Monotheismus, seine Scheu vor Bilderdienst, die Reinheit seiner Moral haben keine andere Quelle, und man hat ihn darum ohne Paradoxie als eine untergeordnete, den Bedürfnissen und der Geistesart halb kultivierter semitischer Völkerschaften angepasste Form des Christentums fassen können. Aber neben diesem christlichen Spiritualismus hat er naturalistische Elemente, grobe Reste alter arabischer Kulte in sich erhalten, welche vielleicht in der Zeit seiner glühenden Jugend ihm sein Glück gemacht haben, aber heutzutage ihn beschweren und lähmen. Auch bleibt er trotz seiner Eroberungen stets wesentlich eine orientalische Religion mit Mekka als Centrum und Herd. Soll er zu neuem Leben gelangen, so muss er reformiert werden; er muss den Weg des intellektuellen und sittlichen Fortschritts betreten, von seinen lokalen Superstitionen, seinen grobsinnlichen Hoffnungen, seinem Hass gegen Andersgläubige, seinem Wertlegen auf verdienstliche Werke sich losmachen; mit anderen Worten: er muss seine alte Natur ablegen und eine neue Ausgiessung christlichen Geistes empfangen. Universell wird er nur in dem Masse werden, als er sich dem geistigen Prinzip des Christentums nähert, um endlich mit ihm eins zu werden.

Der Buddhismus hat unstreitig eine viel tiefere Originalität; aber er leidet ebenfalls an einem inneren Dualismus, der ihn zu Grunde richten wird. Von Anfang an giebt es zwei Arten von Buddhismus; der eine ist eine esoterische Philosophie zum Gebrauch für die Weisen, welche die Erfahrung von der Eitelkeit aller Dinge überzeugt hat, die unter dem wesentlichen Uebel des

Daseins leiden und nach dem Nirvana sich sehnen. Das ist ein darum unfruchtbarer Mystizismus, weil er atheistisch ist. Die andere Art ist der populäre Buddhismus, welcher in kindischen Aberglauben und in den gröbsten Polytheismus gefallen ist und darin stirbt. Man kann daher schliessen, dass der Buddhismus universalistisch nur wird, wenn er aufhört, eine positive Religion zu sein, und dass er, wo er noch eine Religion bleiben will, nichts weniger als universalistisch ist.

Ganz anders verhält es sich mit dem Christentum. Die Worte „Universalreligion“ und „christliche Religion“ decken sich so genau, dass, wenn eine Form des Christentums nach irgend einer Seite hin nicht universalistisch ist, sie nach eben dieser Seite hin aufhört, christlich zu sein. Hier kann es nämlich weder eine Teilung noch einen Esoterismus, folgerichtig auch keine Einschränkung und Einengerung geben. Hier befinden wir uns in der vollkommenen Freiheit des Geistes. Christus hat ja wohl die Theorie von der Einheit des Menschengeschlechts nicht aufgestellt; er hat ein anderes Werk vollbracht. Zwischen seinem Evangelium und der humanitären Philosophie liegt ein Abstand, wie zwischen Leben und Abstraktion, zwischen Liebe und Verstandesidee. Alle Menschen gehen durch dieselbe Pforte in das Reich Gottes ein und niemandem kann sie verschlossen werden; denn es ist die Pforte der Demut, des Vertrauens, der Selbstverleugnung, der höheren Gerechtigkeit, die sich in der Bruderliebe vollzieht. Hier wird der Rang nur nach dem Mass der Selbsthingabe bestimmt. Der Grösste ist der, der sich am tiefsten erniedrigt, und die einzige Art, ein Meister zu sein, besteht darin, dass man ein Diener wird. In der Religion Jesu giebt es nichts Religiöses, was nicht im eigentlichsten Sinn sittlich, und nichts Sittliches im Menschenleben, das nicht wahrhaft religiös wäre. Die Religion in ihrer Vollendung deckt sich mit der Sittlichkeit in ihrer Vollkommenheit, und zu dieser ist selbstverständlich die ganze Menschheit verpflichtet. Endlich hat Jesus nicht bloss die Einigkeit Gottes, ja selbst nicht bloss die Geistigkeit Gottes verkündigt, so dass von nun an der Gottesdienst an nichts Sinnliches oder Einzelnes in Zeit und Raum sich mehr anhaften kann; er hat uns auch den Vater gegeben, der mit gleicher Liebe alle seine Kinder umfasst und im Bewusstsein des Geringsten wie des Höchsten sein Leben haben will. In demselben Maasse, wie diese Vaterschaft Gottes in den Herzen sich ver-

wirklicht, verwirklicht sich dort auch die menschliche Brüderschaft. So verbinden sich hier das religiöse und das menschliche Ideal zu unzertrennlicher Einheit, und so führt der Gang der Menschheit, der einst im sinnlichen Menschen mit der gröbsten Religionsform seinen Anfang genommen hat, schliesslich zur vollkommensten Religion.

III.

Der Fortschritt in den Vorstellungen über die Gottheit.

Dem äusseren Fortschritt in den Religionsformen entspricht gleichlaufend ein Fortschritt im Verständnis des Objekts der Religion selber. Um sich die Gottheit vorzustellen, hat der Mensch von jeher nur solche Mittel zur Verfügung gehabt, die in ihm selbst liegen. Daraus folgt, dass seine Vorstellungen sich mit dem allgemeinen Fortschritt seiner Erfahrung und seines Denkens ändern. Indem der Mensch zwischen seinem eigenen Sein und dem Allwesen eine Versöhnung sucht, von der sein Glück und sein Leben abhängt, bringt er diese Versöhnung und diese Gemeinschaft in Begriffsbestimmungen zum Ausdruck, die genau dem doppelten Bewusstsein entsprechen, das er über sich selbst und über das All erworben hat.

Vom Anfang bis zum Ende vollzieht sich die Entwicklung seiner religiösen Bilder und Begriffe auf der Grundlage seiner Idee vom Geiste. Auf dieser Idee beruht der Gedanke der Aehnlichkeit und dann auch der der Verwandtschaft zwischen dem Menschen und seinem Gott; allein dieser Idee ist es zu verdanken, dass zwischen beiden Verständnis, Verkehr und endlich volle Harmonie möglich ist. Die Urreligionen sind offenbar weder spiritualistisch noch materialistisch; sie sind wesentlich spiritistisch. Ihre ersten Vorstellungen stammen aus einem naiven Animismus. Das Kind legt das Leben, von dem es selber beseelt ist, seiner ganzen Umgebung bei; es begabt alle Gegenstände, von denen es umringt ist, mit einer der eigenen ähnlichen Persönlichkeit. Es giebt für das Kind keine toten und leblosen Gegenstände; die Welt ist ihm mit lebendigen Wesen bevölkert, mit denen es zankt, plaudert, gegen die es in Zorn gerät, denen es seine Liebe und seine Liebkosungen erweist. Lächeln wir nicht zu sehr über diese Naivetät. Die letzten Schritte des philosophischen Denkens verknüpfen sich wieder mit unseren ersten Gedanken. Wir sind

jetzt zur Einsicht gelangt, dass wir in letzter Instanz nur uns selber erkennen, dass unser Wissen nur eine Projektion unseres Bewusstseins nach aussen ist, und dass nur unter dieser Bedingung die Welt uns verständlich wird.

Doch überschritt der fetischistische Animismus die Schranken des Instinktlebens noch nicht. Er bevölkerte die Welt mit Geistern (den Schatten der Verstorbenen oder geheimnisvollen Naturkräften), welche bald irgend einem sonderbaren Gegenstand (Fetisch), bald einer Naturerscheinung (Baum, Berg, Sonne, Wind, Himmel, Tier etc.) gerade wie die Seele dem Leib anhafteten. Aber man bemerke wohl, dass der Mensch niemals eine rein materielle Sache anbetet, die ihn nicht verstehen würde und ihm nicht antworten könnte. Sobald er bemerkt, dass sein Fetisch oder der Gegenstand seines Kultus leblos ist, dann hat ihn eben sein Gott verlassen und er setzt alsbald dem flüchtigen Gott nach, um ihn wieder einzufangen und ihn unter anderen Formen und Namen festzuhalten. Der Glaube an Gespenster und die Erinnerung an seine Träume hat ihn gelehrt, sich als ein Doppelwesen zu erkennen, sein inneres Ich mit Wollen und Denken seinem Leib entgegenzusetzen. Er verglich den Leib mit einem Haus, das man verlassen könne, um in einem anderen Wohnung zu nehmen. Nichts ist älter als die Vorstellung von der Seelenwanderung. Aber zu gleicher Zeit zerlegte er auch das Wesen der Götter in zwei Teile; er unterschied zwischen der Gottheit selbst und dem sinnlichen Gegenstand und der Form, die ihm zum gewöhnlichen Aufenthalt diente. In dieser Periode beginnt der Bilderdienst. Dieser fand sein Ende erst, als der Geist-Gott die Bande zerriss, die ihn an sein sichtbares Gefängnis und an sein materielles Bild festhielten. Dazu brauchte es aber viel Zeit und Kraftaufwand. Philosophen und Propheten mussten Jahrhunderte hindurch ein schmerzvolles Martyrium gegen den Aberglauben auf sich nehmen, um diese Befreiung der Gottheit vorzubereiten. Aber je weiter man in der Geschichte fortschreitet, um so lockerer werden die Fesseln, und allmählich fällt eine nach der anderen, und das Ziel, auf das die ganze Entwicklung hinauslaufen musste, erscheint in vollem Licht in dem Worte dessen, der sie zum Abschluss brachte: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Von diesem Augenblick an verwandelt sich die Mythologie in Theologie und der äusserliche Gottesdienst in die innere geistige Gottesverehrung.

So strebte die Religion, die in ihren Ursprüngen notwendigerweise polytheistisch war, dem Monotheismus zu. Dieselbe Subordination, welche auf der Erde die Stammeshäupter zur Ordnung brachte, unterwarf auch die göttlichen Wesen dem Ansehen eines Oberhauptes. Dieser Vorrang fiel zuerst der überlegenen Macht zu. Zeus ist der König der Götter und Menschen, weil er mächtiger ist als sie alle mit einander. Es ist bekannt, wie er das bei Homer beweist: „Da ist eine Kette", sagt er zu den aufrührerischen Göttern, „fasst sie Alle an einem Ende an und versuchet, mich zu rütteln; ich will das andere Ende nehmen und euch alle mit einem Mal in die Höhe heben." Die natürliche Entwicklung der Ideen war also hier folgende: zuerst hat dem schwachen und zitternden Menschen die rohe Gewalt sich aufgenötigt, sodann hat die Geistesmacht sich der rohen Gewalt, und endlich die Gerechtigkeit und die Liebe, diese höchste Form und Blüte der Gerechtigkeit, sich der Intelligenz als überlegen erwiesen. Der Höchste ist nicht der Mächtigste und Intelligenteste, sondern der Beste. Indem der Mensch sich selber versittlicht, hat er auch seine Götter versittlicht, und diese haben hinwiederum durch ihr vorbildliches Ansehen Grosses zur Versittlichung des ganzen Geschlechtes beigetragen.

Sehr auffallend ist es, dass diese Entwicklung zum sittlichen Monotheismus hin nicht in der indo-europäischen Völkerfamilie zustande hat kommen können. Sie hat hier eine unüberwindliche Schranke gerade in der Natur ihrer angestammten Mythologie gefunden. Ohne allen Zweifel haben die griechischen und indischen Philosophen den Gottesbegriff bis hinaus zum Begriff der Geistigkeit und der Einheit Gottes weiter entwickelt; aber die Religion ihres Volkes umzubilden ist ihnen nicht gelungen. Ihre Verstandeskritik hat dieselbe aufzulösen, aber nicht zu verändern vermocht. Ihr Monotheismus bleibt stets Gegenstand einer mehr oder weniger esoterischen Spekulation. Als im 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung der griechisch-römische Polytheismus unter Einwirkung der Konkurrenz des Christentums einen gewissen Monotheismus zu erreichen versuchte, da wusste er nur auf den ruhmreichsten Mythus seiner eigenen Kindheit, auf den Sonnenkult, zurückzukommen, um daraus ein Symbol zu machen und ihn über alle anderen zu erheben, die jedoch stets unter ihm fortbestanden.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Die Bahn, die es freizumachen galt, hat ihre Eröffnung und wirkliche Freilegung nur in Palästina und in der Ueberlieferung der Hebräer gefunden. Es giebt dafür zwei Gründe, die beide für die göttliche Berufung dieses Volkes Zeugnis ablegen: seine religiösen Veranlagungen und die machtvolle Thätigkeit der Propheten, d. h. dieses unvergleichlichen Aufzuges von Gottesmännern, die in seinem Schosse erweckt worden sind von Mose an bis Jesus Christus. Zwar ist die Wüste nicht monotheistisch, wie Renan sie einst zu bezeichnen beliebte, und die Nomaden, Hirten und Räuber stehen dem einigen Gott nicht näher als die sesshaften und Ackerbau treibenden Leute. Aber dank der besonderen Geistesbeschaffenheit der hebräischen Familie besass der ursprüngliche Polytheismus, an den uns noch der Pluralis Elohim erinnert, einen abstrakten Charakter und löste sich in eine gewisse Art von anonymer Mehrzahl auf, welche für eine Göttergenealogie keinen Ausgangspunkt darbieten konnte. Alle diese Elementargeister, diese Elohim der Luft, der Erde und des Wassers waren untereinander so ähnlich, dass es das Denken des Semiten nicht fertig brachte, sie ernstlich zu unterscheiden. Sie gingen ineinander über und haben sich schliesslich zu einer Art von abstrakter Kollektivmacht in eins gebildet, analog dem, was in unserer Sprache der Ausdruck „Gottheit“ bezeichnet. Dazu kommt noch, dass Jahveh, der nationale Elohim, durch die Idee der Heiligkeit auch von der Natur unterschieden wurde, und dass er dadurch, dass er allmählich aller körperlichen Gestalt sich entäusserte, dazu bestimmt war, der Gott des sittlichen Bewusstseins, der unsichtbare Schöpfer der ganzen Welt, der Richter und Vergelter alles Thuns der Menschen zu werden.

Doch vermögen weder diese ursprünglichen Veranlagungen noch diese allgemeinen Ursachen den erstaunlichen Fortschritt der Religion Israels zu erklären. Der Glaube der Propheten ist eine Schöpfung sittlicher Art; er ist das Werk grosser individueller Geister, religiöser Heroen, welche der Geist Gottes in einer mehr als ein Jahrtausend umfassenden Reihe durch die ganze Geschichte hindurch nacheinander erweckt hat. Wir werden anderswo den heldenmütigen, Jahrhunderte langen Kampf des Prophetismus Jahveh's gegen die Gewohnheiten, die Bestrebungen und selbst das Temperament ihres Volkes erklären. Es möge hier genügen, wenn wir auf die Beharrlichkeit in der Richtung ihrer Bemühungen, auf die Klarheit und Bestimmtheit

ihres Ideals, auf die Kraft der gemeinschaftlichen Begeisterung, welche sie erhebt, und endlich auf das in jedem von ihnen so lebendige Gefühl hinweisen, dass das Werk, dem sie sich weihen, ein göttliches Werk ist und den Gesichtskreis ihrer eigenen Gedanken und ihrer besonderen Hoffnungen weit übersteigt. Wie wir, arbeiteten sie an der Ausführung eines grossartigen Plans, der unendlich umfangreicher war, als die ersten Linien, die sie davon wahrzunehmen vermochten.

Doch liess ihre Fassung des göttlichen Ideals der Gerechtigkeit diesen Gott noch immer ausserhalb des Bewusstseins bleiben. Das Bild seiner Heiligkeit weckte zwar in den Seelen das Gefühl der Sünde und verursachte einen tragischen Konflikt zwischen dem menschlichen Willen, der dem Bösen unterworfen ist, und dem göttlichen Gesetz, das seinem Charakter nach unbeugsam ist. Gott und der Mensch waren durch diesen Gegensatz von Gerechtigkeit und Sünde viel tiefer von einander getrennt, als sie es von jeher durch den Gegensatz von Macht und Schwachheit waren. Wie sollte diese Feindseligkeit ein Ende nehmen? Eine höchste Offenbarung sollte auf diesen Angstschrei die Antwort geben. Gott sollte für das Bewusstsein innerlich werden; er sollte sich im Menschen selber als das Prinzip der Rechtfertigung und des Heils offenbaren. Der, welcher in der Zeit der Patriarchen El, Allah, der allmächtige Gott hiess, der, welcher von Mose an Jahveh, der Lebendige, der wachsame Hüter des Bundes genannt wurde, offenbart sich endlich in dem Sohnesbewusstsein Jesu Christi als der Vater. Die Offenbarung der Liebe setzt der Offenbarung der Macht und der Gerechtigkeit die Krone auf. Gott macht Wohnung in der menschlichen Seele. Der himmlische Vater wird im Menschensohne Fleisch, und das Dogma vom Gottmenschen, wie es seine Deutung in der Frömmigkeit eines jeden Christen, und nicht in der spitzfindigen Metaphysik der Kirchenlehrer, findet, wird zum charakteristischen Centraldogma der Christenheit. Hüten wir uns, an seiner religiösen Bedeutung etwas zu verderben; lasset uns vielmehr dies Geheimnis hochachten und seinen Inhalt betrachten, nämlich: die Sünde des Menschen ist ausgelöscht, die alten Konflikte sind zur Ruhe gebracht, die Harmonie ist wieder hergestellt, das ganze sittliche und geistliche Leben ist eingewurzelt in das ewige Leben Gottes und das göttliche Leben eingegossen in die Herzen der Menschen; lasset

uns endlich diese Vollendung der religiösen Einheit des Göttlichen und Menschlichen verstehen, welche sich in dem dunklen Verlangen des menschlichen Bewusstseins suchten und riefen, und dann werden wir es auch begreifen, dass auch von diesem Gesichtspunkt, wie auch von allen anderen aus, die frühere religiöse Entwicklung ihren Wesensgrund und ihr letztes Ziel in der Seele und im Werk Christi gefunden hat. Die verwaiste Menschenseele und der ferne, unbekannte Gott vereinen und umfassen sich nun in Sohnesliebe, um niemals mehr von einander zu lassen.

IV.

Die Geschichte des Gebets.

Wir kommen nun zum Centrum, zum Fundament, zu dem wahrhaft entscheidenden Punkt. Als lebendiger Ausdruck der Beziehungen des Menschen zu seinem Gott ist das Gebet die Seele der Religion selbst. In ihm legt der Mensch sein Elend Gott vor, und in ihm bringt Gott dem Menschen Gemeinschaft und Hilfe. Nichts offenbart uns besser den sittlichen Wert und die geistige Würde eines Kultus als die Art des Gebets, welche er auf die Lippen seiner Anhänger legt. Nun ist der Fortschritt hier noch augenscheinlicher als sonstwo. Der Wilde schlägt seinen Fetisch, sobald er ihn nicht willfährig genug gefunden hat. Der Christ, wenn er in den grössten Nöten sich befindet, wiederholt das Gebet Jesu in Getsemaneh: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Welch' einen weiten Weg hat die Menschheit von dem einen Endpunkte der Religion bis zum anderen durchlaufen!

Ursprünglich scheint das Gebet nichts Religiöses an sich zu haben, ausser den naiven Glauben, den man in seine Wirkungskraft setzt. Beinahe überall wird es als eine Art Zwangsmittel angesehen und gehandhabt, welches der Beter über den Geist ausübt, den er sich unterwerfen will. Man braucht geheimnisvolle Worte, welche, wenn sie richtig ausgesprochen sind, eine unwiderstehliche Wirkung ausüben sollen. Mit dem Ton der Stimme werden Riten und Handlungen verbunden, d. h. Gebärden des Drohens oder des Liebkosens, welche den Zweck haben, den Gott in Schrecken zu versetzen oder seinen Willen dem des Menschen zu unterjochen. Wie oft kommt es in den Märchen und Legenden vor, dass irgend ein Sterblicher durch besondere Gewandtheit

ein göttliches Wesen sich gewissermassen zum Sklaven macht und dann sich desselben Jahre lang bedient! Die Magie, die Zauberei, die Nekromantie haben in dieser primitiven Vorstellung ihre Quelle.

Der Mensch benimmt sich mit den übernatürlichen Wesen, die ihn umgeben, wie mit Nachbarn. Er sucht mit denselben Mitteln Hülfe oder Nutzen von ihnen zu ziehen. Ehrfurcht ist dasjenige Gefühl, welches in diesen ersten Beziehungen am allerwenigsten auftritt. List, Gewaltthätigkeit, Verleitung durch Köderung und Drohung sind die sonderbaren Formen eines derartigen Flehens. Die menschliche Selbstsucht wendet sich mit kindlicher Naivetät an die Selbstsucht der Götter. So entstehen regelrechte Verträge zwischen den beiden Egoisten, von denen jeder gegen den anderen sich wappnet mit dem Do ut des. Der Gott, der sein Versprechen nicht hält, verdient gezüchtigt zu werden und an Entziehungen oder Schlägen fehlt es nicht, um seinen Treubruch zu bestrafen.

Das Opfer war ursprünglich nur eine Form des Gebets. Der Mensch nähert sich seinem Vorgesetzten oder seinem Herrn niemals mit leeren Händen. Um ihn für sich günstig zu stimmen oder seinen Groll zu versöhnen bringt er ihm die ihm angenehmsten Gaben dar. Die Götter haben das Bedürfnis nach Nahrung ebenso wie die Sterblichen. Man reserviert für sie die Erstlinge der menschlichen Mahlzeit: Libationen, Kuchen von Honig und feinem Mehl, die schönsten Früchte, die zartesten Fleischstücke. Wie schwer war es dem Menschen, an die Güte der Götter zu glauben! Er sah die Wirkungen ihres Zorns in den Unglücksfällen, die auf ihn herabstürzten, und wenn ihm irgend eine Freude oder ein Glück begegnete, so beeilte er sich, ein Opfer sich aufzulegen, um den Neid der höheren Wesen zu entwaffnen. Vermutete man, dass ein Gott beleidigt worden sei, so zitterte man Jahre hindurch vor den Streichen seines Zorns; man bot ihm unter Sühnopfern alle möglichen Entschädigungen dar; man ersann fromme Werke, freiwillige Demütigungen, Torturen, die man sich selber und Anderen anthat, ohne jemals dessen versichert zu werden, dass der Groll des höchsten Wesens je endgiltig ausgetilgt wäre. Es sind dies allgemeine religiöse Erscheinungen.

Das religiöse Gefühl ist vom sittlichen Gefühle so sehr verschieden, dass es ursprünglich allein vorhanden ist und in der selbstsüchtigsten und wildesten Weise sich ausspricht. Was für

Verbrechen hat die Religion jederzeit erzeugt, und mit welcher Gemeinheit der Berechnung und des Nutzens findet man sie nicht in der harmlosesten Weise verbunden! Aber auch hier ist es nötig, die neue Offenbarung zu beachten, die in der Seele der Propheten und der Weisen vor sich geht, um die Religion aus dem Naturalismus zur Moralität zu erheben. Konfucius, Buddha, die Seher Israels, die Philosophen Griechenlands kommen gleichermassen zu dem Gefühl, dass der wahre Verkehr des Menschen mit seinem Gott ein geistiger Verkehr sein müsse, dass die Gerechtigkeit das einzige Band sei, das Erde und Himmel verbinde, dass die heiligen Worte, die Riten, die eigennützigen Geschenke, die äusserlichen Vergütungen nichts mehr vermögen und nichts mehr bedeuten, sobald der religiöse Mensch aus dem Bann der Natur herausgetreten ist, um in das höhere Geistesleben einzutreten. Wenn Gott die Gerechtigkeit ist, so giebt es nur ein Mittel, sich mit ihm in Harmonie und Frieden zu bringen, nämlich ihm ähnlich zu werden. Die Religion und die Moral waren demnach bestimmt, sich immer mehr einander zu nähern und einander zu durchdringen, so dass die vollkommene Religion sich an dem Zeichen erkennt: die höchste Frömmigkeit erscheint als ideale Sittlichkeit. Auch hat das Christentum kein anderes Prinzip, und aus dieser Ursache noch mehr als aus jeder anderen ist es nicht bloss die höchste Form der Religion, sondern die universelle und endgiltige Religion. Absolute Religion und absolute Sittlichkeit sind identische Begriffe. Der alte Dualismus ist in der Einheit des christlichen Bewusstseins überwunden.

Was wunder, wenn das Gebet ebenfalls eine Umwandlung erfuhr und, nachdem es am Anfang ein Akt gewaltthätigster Selbstsucht gewesen war, am Ende als ein reiner Akt des Vertrauens und der Ergebung, als der Ausdruck tief religiöser und vollkommener Selbstlosigkeit sich ausweist! Braucht ein Kind viel Worte, um sich seinem Vater verständlich zu machen? „Die Heiden“, sagt Jesus, „wenden lange Gebete vor. Der Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn darum bittet.“ Es ist ein Zeichen des Kleinglaubens, ihm wegen der Nahrung oder Kleidung oder wegen der Sorge für den morgenden Tag aufdringlich zu sein. Die Hauptsache ist nicht, recht viele Bitten an sein Ohr zu richten, vielmehr in seiner Nähe zu leben und ihn in der eigenen Nähe zu fühlen. Ist er nicht allmächtig und all-

gütig? Liebt er uns nicht viel stärker und besser, als wir uns selbst lieben? Lässt er nicht alle Dinge zum Besten seiner Kinder dienen? Ist denn das Ziel der Schöpfung ein anderes als das höchste Gut, und findet nicht jeder in diesem allgemeinen Gut sein eigenes wieder? Wenn Anfechtungen über uns kommen, wenn Gefahren drohen, wenn Trauer und Schmerz uns grausam heimsuchen, was sollen wir dann noch thun? Wohl uns beklagen; aber die Klage ist nicht das letzte Wort eines Jüngers Jesu Christi; wir müssen uns dem geheimnisvollen Willen Gottes unterwerfen, indem wir auf unsere eigenen Wünsche und unsere besonderen Hoffnungen Verzicht leisten. „Nicht was ich will, mein Vater, sondern was du für mich und in mir willst!“ — Da, quod jubes, et jube, quod vis! So ist das Gebet auf dieser höchsten Stufe nichts anderes als der Sieg über die Selbstsucht und die völlige Befreiung des individuellen Geisteslebens im Gefühl der völligen Einheit mit Gott.

Solcher Art war das Gebet Jesu. Es bestand nicht in einer äusseren Wortflut, sondern in einem stetigen Stillhalten der Seele, welches ihn, wenn er sich im Gebet an seinen Vater wandte, noch ehe er das Gebet selbst gesprochen hatte, sagen liess: „Ich weiss, dass du mich allezeit erhörst.“ Das Vertrauen wird in der Selbstverleugnung vollkommen. Welch ein wunderbarer Fortschritt der Religion, welch eine erhabene Umkehrung der Rollen: am Anfang war es das Sehnen des Frommen, den göttlichen Willen unter den eigenen zu beugen; am Ende ist es sein Friede und sein Glück, das eigene Verlangen und die eigenen Wünsche dem Willen eines Vaters unterzuordnen, von dem er weiss, dass er stets gut, gerecht und vollkommen ist.

Beachten wir noch eine andere Erscheinung in diesem Fortschritt. — In allen Religionen giebt es gleichsam eine doppelte Tonleiter der Gefühle: die eine, welche in den Urreligionen vorherrscht und deren Grundton der der Furcht und der Traurigkeit ist; die andere, welche am Ende durchbricht und wo der Klang des Vertrauens und der Freude triumphiert. Es ist das ein natürlicher Erfolg des fortschreitenden Sieges des religiösen Bewusstseins, welches allmählich die Widersprüche überwindet, inmitten welcher es sich bildet und entwickelt. Am Anfang fand der Mensch in seiner Einsamkeit und Wehrlosigkeit gleich viel Feinde im Himmel und auf der Erde. Er fühlte sich von feindseligen geheimnisvollen Mächten umringt, vor denen er in Furcht

gebeugt blieb und in einer Angst, für die es keine Beschwichtigung gab, den Spruch erwartete, den sie über ihn thun sollten. Aber ein völliger Wechsel tritt ein, sobald in seiner Seele die lichtvolle Morgendämmerung einer geistigen Gottesoffenbarung emporstieg. Mit der Finsternis weichen auch die schrecklichen Phantome der Nacht. Das Bewusstsein findet in dem Gefühl der ewigen Gerechtigkeit seinen festen Halt; es erhebt sich über die Rätsel und Drohungen von aussen. In dem Gott, den es anbetet, sieht es das eigene Gesetz des Innenlebens in seiner Verherrlichung, wie es nunmehr zum höchsten Weltgesetz geworden ist. Dieses Gesetz der Gerechtigkeit ist im Grund ein Gesetz der Liebe. Nichts kann mich nun fürder in Unruhe versetzen, als das Gefühl meiner eigenen Schwäche, d. h. meiner Sünde, die mich allein von der Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens selber trennen kann. Aber siehe: Die Gerechtigkeit offenbart sich als rechtfertigende Gnade. Gott giebt sie denen, die danach hungern und dürsten, wie er das Leben giebt. Damit erreicht die Versöhnung ihr Ziel. Die Waise hat den Vater, der Vater den Sohn gefunden. Der Sünder hatte zitternd und zerknirscht sein Gebet begonnen; er endigt es aufrecht, mit dem Vertrauen und der Freiheit des Kindes, das zurückkehrt und sich im Vaterhause wohlfühlt. Das Evangelium macht aus der Freude ein Gebot, eine religiöse Pflicht, wogegen Misstrauen und Traurigkeit die Merkmale der Selbstsucht und des Unglaubens bleiben.

V.

Schluss.

Das ist der Gang der Religion, auf dem wir sie sich entwickeln sehen und den wir durch die ganze sovielfach verworrene und verwickelte Geschichte der einzelnen Religionen hindurch verfolgen können. Der Fortschritt verläuft hier freilich nicht in einer geraden Linie und mit ununterbrochenen Zusätzen, wie auf dem Gebiet der Wissenschaft. Die Entwicklung der Religion möchte vielmehr der der Kunst gleichen, wo die Erfahrung der Vergangenheit nur dann fruchtbar wird, wenn es ihr gelingt, durch eine höhere Inspiration und eine grössere Schöpferkraft in eine neue Form sich zu kleiden. Es giebt Perioden des Aufloderns des religiösen Gefühls, wo alte Formen und Leidenschaften der Vergangenheit, die man längst für abgeschafft hielt, wieder

zu neuem Leben erwachen. Das sind die Zeiten des Aberglaubens. Ebenso giebt es Perioden religiöser Trägheit, wo die Seele ihres ewigen Inhalts sich zu entäussern und sich in nichtiger Thätigkeit oder in einer oberflächlichen Weisheit zu gefallen scheint. Das sind die Zeitalter des Unglaubens. Endlich giebt es auch Epochen der Krisis und der Verwirrung, wo die verschiedensten religiösen Ueberlieferungen und die widersprechendsten Gedankenströmungen sich mischen. Ueber alle diese Wechselfälle gilt es hinüberzukommen. Denn in der religiösen Entwicklung der Menschheit besteht eine Reihenfolge, eine Ordnung, ein Fortschritt, die allen Unterbrechungen und Rückschritten zum Trotz sichtbar werden, sobald man sich nämlich auf einen genügend hohen Standpunkt erhebt, von welchem man mit einem Blick das Ganze umfassen kann.

Es verhält sich mit dieser Geschichte wie mit den Bodenerhebungen eines grossen Festlandes. Mitten durch das Chaos der zufälligen Formen hindurch treten die Hauptlinien in scharfem Umriss hervor. Der Wanderer, der von den Ufern der Nordsee oder den Gestaden des Mittelländischen Meeres ausgeht, durchzieht anfangs Niederungen und sumpfige, oft ungesunde Ebenen. Aber wenn er stets, ohne sich ermüden und abschrecken zu lassen, den aufwärtssteigenden Pfaden folgt, und zum Hügelland und von hier zu dem von ihm getragenen Hochland sich erhebt, dann sieht er, wie am Horizont die Wellenlinien des Bodens konvergieren und sich anstrengen, um gleichsam eine noch höhere Spitze gegen den Himmel zu stützen und zu werfen. Er gehe nur unverdrossen vorwärts und folge der Steigung, so wird er von allen Seiten her an die Centralalpen gelangen, welche das ganze System beherrschen und erklären. Ganz ebenso sieht man, von welchem Ufer man auch in die Geschichte der Religion eindringe und in welcher Richtung man sie auch durchquere, die Pfade langsam aus dem Dunkel der Thäler aufsteigen, dann sich einander immer näher kommen und schliesslich alle, wie einem anderen Montblanc, dem Christentum als der letzten und lichtvollsten Spitze zustreben, von wo aus dann Klarheit und Licht über den ganzen Rest sich ausgiesst. Entweder hat die religiöse Entwicklung weder Sinn noch Ziel, oder man muss anerkennen, dass sie auf das Evangelium Christi als ihr höchstes Ziel hinausläuft.

Wir haben dafür jüngst ein beredtes und solennes Zeugnis gehabt. Vor ungefähr drei Jahren fand in Chicago eine Ver-

einigung statt, welcher die Amerikaner den Namen Religionsparlament gegeben haben. Die amtlichen Vertreter der Hauptkulte der Alten und Neuen Welt fanden sich im Gefühle weitgehender religiöser Brüderlichkeit zu einer Versammlung zusammen. Es handelte sich nicht mehr wie sonst darum, über den Wert ihrer Dogmen und ihrer Riten zu streiten, sondern sich zu nähern, sich zu erbauen und zum erstenmal der Welt das Schauspiel einer allumfassenden religiösen Gemeinschaft zu geben. Als es galt, diesen Zweck zu verwirklichen, so drängten sich drei Dinge mit unwiderstehlicher Klarheit in den Vordergrund: das erste, der gemeinsame Name, unter dem alle Gott anriefen, der Name des Vaters; das zweite, das Gebet der Christen, nämlich das von allen angenommene und gesprochene Gebet des Herrn; und endlich Christus selbst, ohne alle theologische Definition, als Herr und Vermittler des höchsten religiösen Lebens anerkannt und einmütig verehrt.

Diese praktische Demonstration vollendet sich in meinem eigenen Bewusstsein: Ich kann wohl auch nicht religiös sein. Aber wenn ich religiös sein will, kann ich es im Ernst nur unter der Form des Christentums. Ich kann wohl auch nicht beten; aber wenn ich beten will, wenn die Angst des Herzens oder der Zweifel des Verstandes mich dazu bringt, eine Form des Gebets zu suchen, welche ich mit voller Aufrichtigkeit wiederholen kann, so finde ich keine anderen Worte als: „Unser Vater, der du bist im Himmel.“ Ich kann endlich das innere Leben der Seele verschmähen und mich dafür mit allen den Mitteln ergötzen, welche Wissenschaft und Kunst, gesellschaftliches und Weltleben bieten; aber wenn ich, ermüdet und enttäuscht von allem Lärm dieser Arbeit und dieser äusserlichen Vergnügungen, mich wieder fassen und ein tiefes Innenleben führen will, so finde und kann ich keinen anderen Führer und Herrn annehmen, als Jesus Christus, weil in ihm allein Optimismus ohne Leichtsinn und Gewissensernst ohne Verzweiflung gegeben ist.

Zweiter Teil.
Das Christentum.

Erstes Kapitel.
Der Hebraismus oder die Ursprünge des Evangeliums.

Das Christentum verstehen heisst klar und völlig das Band, durch welches es mit der religiösen Entwicklung der Menschheit zusammenhängt, seine lebendige Ursprünglichkeit, durch welche es sich davon unterscheidet, und die Aufeinanderfolge und Eigentümlichkeiten der Formen erkennen, in welche es sich gekleidet hat. Diese drei Gegenstände der Untersuchung sind es, welche wir nun der Reihe nach erörtern werden. Wir müssen mit den Ursprüngen beginnen.

In der ganzen Kette der Geschichte giebt es niemals einen vollständigen Abbruch. Jede Erscheinung tritt an ihrer Stelle und zu ihrer Zeit auf. Sie hat ihre Vorgängerinnen, durch welche sie vorbereitet und bedingt wird. So neu auch das Christentum sein mag, so macht es doch von dieser Regel keine Ausnahme. Es erwächst in offenbarer Abstammung aus der Ueberlieferung Israels. Die alte Theologie hat sich diese eigentümliche Verwandtschaft nicht verborgen, vielmehr sie eher übertrieben. Die christliche Kirche hat die Bibel der Juden zum ersten Teil ihrer eigenen Bibel erhoben. Die Schriften der Propheten wurden in der heiligen Sammlung vor die der Apostel gestellt, wie um uns daran zu erinnern, dass die einen ohne die anderen nicht verstanden werden können. Novum Testamentum in vetere latet, vetus in novo patet. Im Grunde hat dieses Schulsprichwort Recht. Es ist eine vorzügliche Regel biblischer Auslegung, die ersten christlichen Ideen auf ihre hebräische Wurzel zurück-

zuführen und diejenigen, denen die Beziehung hierauf fehlt, für fremdartig und zufällig zu halten. Giebt es im Neuen Testament nichts Wesentliches, wovon sich der Keim nicht auch im Alten Testament fände, so giebt es auch nichts wahrhaft Fruchtbares im Alten Testament, das nicht ins Neue übergegangen wäre. Diese geschichtliche Verkettung darf man nicht missachten. Die Untersuchung über die Religion Israels ist also die natürliche Einführung zur Untersuchung über das Christentum. Der einzig strittige Punkt betrifft die Frage, wie die eine die andere vorbereitet habe.

I.

Die heilige Geschichte.

Fragt man, was an der Bibel der Juden das religiöse Interesse und ihre religiöse Bedeutung ausmache, so wird eine grosse Anzahl versucht sein, zu antworten, das sei die „heilige Geschichte", oder, mit anderen Worten, die übernatürliche Geschichte von der Entstehung der Welt, von den Ursprüngen des menschlichen Geschlechts von Adam bis Mose, von Eden bis zum Gesetz am Sinai. Welches Buch besitzt mehr Ansehen als der Pentateuch? Welche Gestalten sind uns vertrauter als die der Patriarchen? Läuft man nicht Gefahr, als eines Sakrilegiums schuldig zu gelten, wenn man die Wirklichkeit dieser Persönlichkeiten und die geschichtliche Glaubwürdigkeit ihrer Lebensbeschreibungen in Zweifel zieht und einer Untersuchung unterwirft? Hat denn diese Geschichte auf grund unbestreitbarer Altertümlichkeit und Echtheit der Urkunden, die sie uns erhalten haben, diesen heiligen Charakter erhalten? Gewiss nicht! Da die Schöpfung der Welt in sechs Tagen keine Menschen zu Zeugen gehabt hat, da der Gedanke unzulässig ist, dass Adam, Kain, Henoch, Noa und selbst Abraham selber für ihre Nachkommenschaft die Chronik ihres Lebens in einer Zeit, da die Schreibkunst vielleicht noch gar nicht erfunden war, aufgeschrieben haben sollen, so bleibt nur die Nötigung zu der Annahme übrig, dass Gott selber sie dem Mose diktiert habe. Da man für diese wunderbare Geschichte keine menschliche Gewissheit haben konnte, hat sie dafür eine durchaus göttliche Gewissheit erhalten, und sie ist zum ersten christlichen Dogma geworden, das alle anderen tragen und erklären soll.

Aber ist nicht die Kirche und sind wir nicht selber so unbewusst zu Opfern einer grossartigen Täuschung geworden? Worin besteht denn das Interesse des geschichtlichen Stoffes dieser Erzählungen für die Religion Jesu? Bemerkt man denn das Missverhältnis und das Fremdartige nicht, das es mit sich bringt, wenn man die Bergpredigt und die Geschichte von der Arche Noa's, das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Erzählung von der Schöpfung der Welt in sechs Tagen und von der Ruhe Gottes am siebenten Tage auf eine und dieselbe Linie stellt mit der Zumutung, beide mit demselben Glauben aufzunehmen? Fühlt man denn den Schaden nicht, den man dem Evangelium anthut, wenn man behauptet, dass man ohne den völligen Glauben an die Wirklichkeit des Paradiesgartens und an die kindliche Astronomie des Alten Testaments kein gläubiger Christ sein könne? Worin unterscheiden sich denn diese Ueberlieferungen von denen, welche die anderen semitischen Stämme festhielten und, wenn man doch einmal eine antike Wissenschaft annehmen muss, konnte sie dann anderswo nicht weiter fortgeschritten sein? Hatten denn die Chaldäer und Aegypter von den Gestirnen des Himmels und von den Dingen der Erde nicht eine bessere Kenntnis als die Hebräer? Muss ich wirklich, um meinen christlichen Glauben nicht zu verleugnen, als Glaubenssatz annehmen, dass Gott über der Erde ein festes Firmament, ein krystallenes Himmelsgewölbe, um die Veste zu scheiden, geschaffen und weiterhin Oeffnungen daran angebracht habe, um die oberen Gewässer in Wasserstürzen daraus hervorbrechen zu lassen, wenn er die Frevler strafen und die Erde überschwemmen lassen wollte? Muss ich wirklich annehmen, dass es einen Regenbogen, dessen natürliche Entstehung man mir ja zeigt und beweist, vor den Zeiten Noa's gar nicht gegeben habe? Soll ich mir, wie die ersten Urheber dieser alten Mythen, wenn nicht ihre letzten Redakteure, Gott selber mit einem Menschenleib, mit Menschenhänden, mit Menschenstimme und Menschenathem vorstellen, wie er den Thon aus dem Garten Eden nimmt, den Leib des Menschen modelliert, wie ein Künstler eine Statue herstellt, und ihn dann mit dem Hauch seines Mundes belebt? oder aber auch, wie er Adam einschläfert und während dieses Schlafs, wie ein geschickter Chirurg, ihm eine Rippe entnimmt, aus der er seine Lebensgefährtin bildet? Sollen wir endlich den Geographen den Vorschlag machen, uns die Lage

des Zaubergartens genauer zu bestimmen, und den Botanikern, die geheimnisvollen Bäume zu klassifizieren, deren Früchte die Erkenntnis des Guten und Bösen geben oder auf immer vor dem Tode bewahren konnten? Wer ist doch der moderne Christ, der heutzutage diese Erzählungen noch buchstäblich fasst? Wer nimmt es nicht auf sich, einen Teil davon auf Rechnung der Poesie, der Allegorie, der kindlichen Sprache eines unwissenden Zeitalters zu schreiben? Es ist also nicht wahr, wenn man behauptet, dass die Annahme der Wirklichkeit dieser Thatsachen und dieser Gestalten für die Religion von Bedeutung sei. Ganz im Gegenteil; unser Glaube kann sie nur dann verwendbar machen und festhalten, wenn er sie spiritualisiert und hinter dem ursprünglichen Buchstaben ewige Wahrheiten sucht. Der Apostel Paulus war da freier und gab uns ein schöneres Beispiel von Beherztheit, wenn er über Sarah und Hagar zu den abergläubigen und leichtgläubigen Galatern sagt: „Verstehet denn ihr, die ihr das Gesetz leset, dasselbe gar nicht? Sehet ihr denn nicht, dass diese Geschichten einen allegorischen Sinn haben?“

Es ist also durchaus nicht statthaft, den positiven Aufstellungen der modernen Kritik und den neuen Gesichtspunkten gegenüber, welche sie uns über die biblische Litteratur und über die Geschichte Israels eröffnet hat, sich a priori ablehnend zu verhalten.

Bossuet hielt den Pentateuch für das älteste Buch der Welt und für das echte Werk des Mose. Diese beiden Täuschungen sind nun für immer dahin. Anstatt ein gleichartiges Werk zu sein erscheint uns der Pentateuch heutzutage wie ein Gebäude von sehr zusammengesetzter Bauart, an welchem Generationen von Baumeistern unter Anwendung sehr verschiedener Baumaterialien mehr als zehn Jahrhunderte unaufhörlich gearbeitet haben. Wenn die ältesten geschriebenen Dokumente, welche man darin entdecken kann, nicht über Saul zurückgehen, so scheint die letzte Redaktion noch hinter Esra und Nehemia zu fallen. In seiner ältesten Form ist das Deuteronomium nicht viel älter als Jeremia. Die jehovistischen und elohistischen Erzählungen, welche die ausgedehnteren und weniger unterbrochenen Bestandteile der Geschichte bilden, haben sicherlich erst nach dem Abfall der zehn Stämme das Licht der Welt erblickt. Was die eigentlich sog. Sammlung der mosaischen Gesetze anbelangt,

so gewahrt man mit blossem Auge, wenn man nur mit einiger Aufmerksamkeit die Sache betrachtet, dass dieselbe aus einer Kompilation von drei oder vier, im Alter und im Charakter sehr verschiedenen Gesetzgebungen gebildet ist, welche einander von den Zeiten des Nomadenlebens in der Wüste bis zum Kultus des zweiten Tempels nachgefolgt sind und sich mit den Sitten Israels gleichlaufend entwickelt haben. Also steht der Pentateuch nicht am Ausgangspunkt sondern am Endpunkt der Entwicklung des Hebraismus und zieht davon das Resultat. Er bildet nicht die Quelle, aus der der Fluss entsprungen ist. Viel richtiger wäre es, ihn mit einem Binnenmeer zu vergleichen, dessen Becken sich von Jahrhundert zu Jahrhundert in demselben Maasse erweitert, je mehr sich die Gewässer anhäufen, welche aus allen Seitenthälern dorthin strömen.

Kehren wir nun zum hebräischen Altertum zurück, welches wir nur dunkel durch ein Dokument durchschauen, dessen Datum zu jung ist, um volles geschichtliches Vertrauen zu verdienen. Wir erkennen, dass die Litteratur Israels inmitten der anderen keine Ausnahme bildet. Die Geschichtschreibung geht nicht weiter hinauf als bei den anderen Völkern der alten Welt. Vor der Epoche der Geschichtsschreiber von Profession findet man in Palästina dasselbe, was uns in Griechenland vor Herodot, in Rom vor Ennius begegnet, was man allenthalben vor dem geläufigen Gebrauch der Schrift findet: einerseits auf der Erdoberfläche Denkmäler aus Stein oder Felsen oder Bäume, an welchen die Erinnerungen eines Stammes hafteten, zuweilen Säulen mit Hieroglyphenzeichen, welche die Alten den Jungen auslegten; andererseits auf den Lippen der Sänger oder der Weisen Sagen, Fabeln, Sprichwörter, die man sich am Herd, unter dem Zelt erzählt, und welche an Festtagen oder an Tagen grosser Volksversammlungen Sänger vortragen, auslegen und erweitern[1]. So entstehen und bilden sich politische und religiöse Ueberlieferungen bei allen alten Völkern; so werden die Mythologien und Legenden der Helden erfunden und erhalten. Durchweg war die Poesie die erste Form der Geschichte. Es wäre ein Mangel an philosophischem Sinn, wenn man darüber erstaunen

[1] Gen 16 14 26 20 33 28 19 31 46 35 8 20 49 3—24; Jos 4 4—7 14 12—15 22 24—28 24 27; Jud 6 24 5 7 25 9 7—15 11 39 40 15 17—19; I Sam 10 12 18 7; II Sam 1 19 27 etc.

wollte. Ohne allen Zweifel giebt es in den alten Erzählungen Bestandteile wirklicher Ereignisse, und dieser Teil von Wirklichkeit mag bei den Ueberlieferungen der semitischen Rasse grösser sein als bei den anderen. Aber wie soll es gelingen, denselben von der goldenen Wolke, die ihn einhüllt, zu scheiden, und wenn auch eine solche Scheidung möglich wäre, wozu sollte der Versuch dienen?

Man hat schon lange Zeit die Bemerkung gemacht, dass die elf ersten Kapitel der Genesis nichts spezifisch Hebräisches haben. Diese Legenden über Ursprung und Anfang der Welt, über die ersten Menschen und das morgenländische Paradies, diese Urgeschlechtsregister und Urgeographie bildeten sicherlich das gemeinsame Erbteil, das die Urväter der ganzen semitischen Familie aus Chaldäa, ihrer Urwiege, mitgebracht hatten. Auch durch die priesterliche oder prophetische Redaktion hindurch, in welcher wir sie heute lesen, scheint noch ihr babylonischer Ursprung durch. Hat man denn nicht auf den Ziegeln, die man aus dem Schutt des Tigris und Euphrat hervorgezogen hat, Legenden entziffert, die denen der Genesis, der Geschichte von der Sintflut und von der wunderbaren Arche entsprechen? Hat man dort nicht selbst eine erste Ausgabe der Erzählungen von der Schöpfung, vom ersten Menschenpaar, vom Garten Eden und vom Thurm zu Babel wiederzufinden geglaubt? Bleibt nicht immer noch, auch wenn man annimmt, dass die Wissenschaft über viele Punkte im Einzelnen sich getäuscht habe, und dass es notwendig sei, die ersten Auslegungen einer strengen Durchsicht zu unterwerfen, ein hinreichender Rest von diesen erstaunlichen Entdeckungen übrig, um die sichere Behauptung der ursprünglichen Verwandtschaft der hebräischen Ueberlieferungen mit den kosmogonischen Mythen Assyriens zu gestatten? Das sind die Reste der mütterlichen Scholle, welche die Vorfahren Abraham's an der Sohle ihrer Sandalen mit forttrugen, als sie die Zauberufer der grossen morgenländischen Flüsse verliessen. Das alles hat sich dann in der nüchternen und individualistischen Einbildungskraft ihrer Nachkommen verdichtet, zusammengezogen und umgebildet. Später haben sich dann die Propheten Jahveh's der Reihe nach des Stoffes bemächtigt und unter der Macht einer höheren religiösen Inspiration alle diese altertümlichen Elemente umgegossen; sorgfältig verbannten sie daraus alle Ueberreste von Götzendienst und von naturalistischem Dualis-

mus und bildeten daraus jene durch Einfalt und Tiefe bewundernswerten Erzählungen, jene biblische Anschauung von der Welt, welche die christliche Menschheit freilich mit Unrecht für Geschichte genommen hat, die aber nichtsdestoweniger in ihrer reinen und mächtigen Poesie das unsterbliche ABC bleibt, mit dem jedes Geschlecht der Reihe nach in die Religion des Geistes und in die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit eingeführt wird.

Was hat für uns heute noch der prähistorische Thon, aus dem diese Monumente zuerst gebildet worden sind, für eine Bedeutung? Ist es der Buchstabe oder der Geist, der in ihnen noch zu uns redet? Werden wir uns angesichts eines Jupiter von Phidias oder einer Venus von Praxiteles noch viel mit dem Steinbruch beschäftigen, aus dem einst der Marmor zu diesen künstlerischen Schöpfungen bezogen worden ist. Kümmert es uns denn, den wirklichen Namen der Griechen und Trojaner zu wissen, welche unter den Wällen Trojas starben? Fühlen wir hier nicht, dass die Poesie mehr Wahrheit besitzt, als eine vergessene Wirklichkeit, und dass die unsterblichen Gestalten, welche der Geist eines Homer geschaffen hat, für uns wirklicher sind und uns Hellas und die Grösse seiner Geistesgeschichte besser offenbaren, als dies biographische Notizen über die Häupter der halbwilden Banden thun könnten, welche einst die Stadt des Priamus niedergebrannt haben? Warum sollte es auf dem Gebiet der Religion anders sein? Warum sollte sich der Geist Gottes zu unserer Belehrung nicht ebenso gut der lebendigen Sprache der Poesie bedienen können, wie der einer scharfen und kalten Prosa? Ich kenne zwar, ich gestehe es, die wahrhaftige Geschichte Jakobs nicht; aber wird diese eigentümliche Patriarchengestalt, die man den hebräischen Odysseus nennen könnte, darum weniger der wahre Typus seines ganzen Volkes sein? Die wahre Geschichte des Beduinenhauptes, der seine Kamele und Sklaven in der Umgebung der Eichenhaine von Mamre und auf den Oasen von Beer-Seba leitete, ahnen wir kaum; wird uns aber darum Abraham mit weniger Beredsamkeit den Glauben und den Gehorsam gegen das Wort des gerechten und guten Gottes lehren? Wird er darum für uns weniger als für den Apostel Paulus der „Vater der Gläubigen“ sein? So verschleiert uns auch das Bild eines Mose erscheint, ist er darum für uns weniger das grossartige Vorbild eines Volksführers und eines

mit göttlicher Mission beauftragten Gesetzgebers? Wir werden nicht mehr auf der Erde die geographische Lage des Paradiesgartens suchen; aber ist denn die Erzählung von dem Drama, das sich dort abgespielt hat, ein weniger tiefes und wenig wahres Symbol von dem, was in jedem Gewissen vor sich geht, nämlich von jenem ersten Fall, der uns unser Elend und unsere Nacktheit irgend einmal zur Entdeckung brachte, und wovon jeder im Grund seines Herzens die Erinnerung und die Gewissensbisse trägt und verbirgt? Nein, eine ernste Kritik schadet der wahren Religion nicht, im Gegenteil, sie ist ihr dienlich und versetzt sie in die rechte Freiheit, indem sie ein für allemal die engen Fesseln durchbricht, von denen sie belastet war.

II.

Das Volk Israel.

Werden wir wohl in dem nationalen Leben Israels, in seinem Volkscharakter, in seinen Einrichtungen und Sitten etwas finden, das ihm eine besondere Stellung giebt und seine Ursprünglichkeit und Grösse ausmacht?

In der Wirklichkeit wie in der Sage ist Israel der Bruder oder Vetter von Moab, Edom und Amalek und gleicht ihnen in seiner Sprache, in seiner Geistesanlage und in seinem Temperament. Es ist in nichts von den Nomadenstämmen, in deren Mitte es lebt, verschieden. Man findet bei ihm dieselbe Lebensweise, dieselbe Organisation der Familie, dieselbe fanatische und eifersüchtige Vaterlandsliebe, dieselbe Mischung von Wildheit und Hinterlist. Auf einer jüngst entdeckten Säule, die aus dem 8. oder 9. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stammt, stattet der Moabiterkönig Mesa seinem Gott Kamosch seine Ehre und seinen Dank ab, indem er ihm die Huldigung für seine Siege und einen Teil der gemachten Beute darbringt. Er erinnert daran, dass er ihm alle männlichen Einwohner einer Stadt geopfert und ihre Frauen und Töchter der heiligen Prostitution geweiht hat. Es würde genügen, den Namen des Gottes Kamosch mit dem Jahveh's zu vertauschen, um auf dieser Säule einen Bericht aus den Büchern der Könige, Josua's oder der Richter zu erhalten. Die Handlungen, die Empfindungen, die Frömmigkeit sind ganz dieselben, so wie die Sprache und die liturgischen Formeln. Jahveh verlangte dieselben blutigen Weihungen und

hatte Wohlgefallen am Geruch ähnlicher Opfer. Wenn es sich darum handelte, eine Razzia, d. h. einen Raubzug mit gewaffneter Hand zu unternehmen, so verfehlte es der Israelit so wenig wie der Moabit, seinen Gott um Rat zu fragen, und er that das mit denselben Mitteln. Hatte er Glück, so gab er Jahveh dafür die Ehre mit einem grossen Teil der Beute. Dieser Teil hiess im Hebräischen Cherem, ein Wort, das unsere deutschen Uebersetzungen mit „Bann“ wiedergeben. Der Cherem traf bald die Stadt, bald das Vieh, bald die Menschen. Das was also Gott vorbehalten war, musste geopfert, verbrannt, zerstört werden, ohne dass jemand aus Mitleid oder anderen Gründen das Recht hatte, davon etwas zu entziehen. Die Geschichte der Eroberung des Landes Kanaan ist voll von solchen entsetzlichen Weihungen, welche die Ausrottung der Besiegten herbeiführten. Um das ganze Entsetzen daran zu empfinden, darf man nur an die Geschichte Jephtha's erinnern, der auf diese Weise dem Gott seines Stammes seine eigene noch jungfräuliche Tochter weihte, d. h. zum Tode weihte; oder an die Geschichte von dem schrecklichen Propheten Samuel, der von Saul nach seinem Sieg über die Amalekiter den Jahveh geweihten Teil forderte und am Fuss des Altars den König Agag schlachtete, welchen ein Gefühl von Menschlichkeit zuerst verschont hatte. So führte der Cherem in Israel wie in Moab, Phönizien, Karthago, selbst in Rom zu wirklichen Menschenopfern. Die Leidenschaft in der Handhabung von Repressalien und der Geist der Rachsucht gingen Hand in Hand mit religiösem Fanatismus. David führte seine Kriege nicht anders als Mesa und rächte sich auch nicht anders für die ihm angethanen Beleidigungen. Man erinnere sich nur an die Behandlung, die er den Moabitern und den Ammonitern von Rabbah zu teil werden liess, die sich einer Beschimpfung einiger seiner Leute schuldig gemacht hatten, welche wahrscheinlich nichts waren als Spione. Hinsichtlich der Grausamkeit und Barbarei standen diese Völkerschaften alle auf derselben Stufe[1].

Wenn man von der Religion Israels spricht, so denkt man stets an den geistigen und sittlichen Monotheismus des Gesetzes Mose's. Das ist eine grosse geschichtliche Täuschung. Der Mosaismus ist die nationale Religion des Volkes erst nach dem Exil

[1] Jos 6_{21} 7_{1-26} 8_{26} 10_{8-40}; I Sam 15; Jud 19 21; II Sam 8_{2} 12_{31} u. s. w.

geworden. Ganz anders war die Religion der alten Hebräer. Gerade wie man hinter dem Davidischen Königtum in einem dunklen Hintergrund einen politischen und sozialen Zustand wahrnimmt, der mit dem verwandter Stämme gleichartig ist, so findet man jenseits der mosaischen Gesetzgebung des Deuteronomiums, des Leviticus und des Exodus, jenseits der Predigt der grossen Propheten Amos, Jesaja oder Jeremia eine durchaus elementare Stammesreligion, einen partikularistischen und groben Naturalismus, der den semitischen Kulten der Nachbarschaft durchaus gleicht. Jahveh war ursprünglich nur ein Nationalgott, der dem Kamosch von Moab, dem Milkom der Ammoniter, oder dem Dagon der Philister entspricht. Als die letzteren sich Simson's bemächtigt hatten, brachten sie Dagon ein Opfer und riefen voll Jubel: „Unser Gott Dagon hat uns unseren Feind in unsere Hände gegeben!" König Mesa erklärt auf seiner Säule, dass, wenn Israel Moab habe unterdrücken können, dies seinen Grund darin habe, dass „Kamosch gegen sein Volk erzürnt war". Aber er ist von seinem Zorn zurückgekommen. „Derselbe Kamosch hat mir gesagt: ‚Geh, nimm Nebo!' Ich ging noch in der Nacht; ich kämpfte von Morgen bis zum Mittag und nahm die Stadt . . . Ich habe diese Höhe (Altar) dem Kamosch errichtet, weil er mir gegen alle meine Feinde zu Hilfe geeilt ist." Redet wohl ein frommer König von Israel anders von Jahveh?

Die Geschichte des Ephraimiten Micha im Buch der Richter giebt uns eine noch bessere Würdigung des alten Hebraismus an die Hand. Dieser ehrenhafte Abkömmling Jakob's kommt zu seiner Mutter und gesteht ihr, dass er ihr elfhundert Sekel Silber gestohlen habe. Die Mutter, im Glück, ihren Schatz wieder zu finden, beweist ihre Dankbarkeit damit, dass sie ihn ein Bild Jahveh's, ohne Zweifel in Gestalt eines jungen Stiers, ein mit Silber überzogenes Bild, machen lässt, das ihn sicherlich reich machen soll. Micha stellt dieses Bild in einer Zelle auf. Er verschafft sich einen Ephod und einige Teraphim (kleine untergeordnete Götzenbilder), macht einen seiner Söhne zum Priester und organisiert so den Betrieb eines Orakels, das man nun gegen baar um Rat fragte. Da er nun seinen Sohn für unerfahren und wenig dazu geeignet hielt, Kunden anzuziehen und zu befriedigen, hatte er das Glück, eines Leviten habhaft zu werden, d. h. eines Wahrsagers von Handwerk, und er dingte ihn gegen einen jährlichen Gehalt von zwölf Sekel Silber nebst Kleidung und

Kost. „Nun“, sagt er mit Freude, „weiss ich, dass mir Jahveh Gutes thun wird.“ Das soll heissen, dass er in seinem Haus Glück haben werde. Doch ist es stets nötig, den Neidern zu misstrauen. Leute vom Stamme Dan, die eine reiche und gute Gegend zum Ausrauben suchten, kommen gelegentlich, um über ihre Absicht das Orakel Micha's zu befragen. „Geht in Frieden“, antwortet das Orakel, „die Reise, die ihr unternommen habt, steht unter Jahveh's Schutz.“ Sie gingen also und entdeckten gegen Norden eine Stadt, die ihnen leicht zum Raube werden sollte. Sie kamen zurück, um ihren Stamm zu benachrichtigen, und sechshundert Krieger versammelten sich, um den Zug zu unternehmen. Als sie nun das Gebirge Ephraim überschritten, hatten sie nichts besseres zu thun, als sich des Bildes Micha's, das so günstige Orakel erteilte, zu bemächtigen; sie nahmen es also mit Gewalt und mit ihm den Ephod, die Teraphim und den Leviten und führten also alles das mit sich weg, was man zum Besitz und zur Ausstattung eines Heiligtums Jahveh's in dem neueroberten Lande nötig hatte[1].

Das war also die Religion Israels zehn oder zwölf Jahrhunderte vor Jesus Christus. Dem Schriftsteller, der uns diese alte Geschichte berichtet, fällt es nicht ein, darüber sein Staunen auszusprechen. Sie sagt uns indessen viel mehr als lange Kommentare. Man findet hier beisammen die Bestandteile eines vollständigen Bildes vom Leben, von den Glaubensanschauungen und Sitten der Hebräer in diesem fernen Zeitalter, das doch nach der hergebrachten Zeitrechnung noch um vier Jahrhunderte später ist als die mosaische Gesetzgebung; freier Orts- und Hauskult des Gottes Jahveh, Götzendienst, Herstellung und Vertrieb von Orakeln Jahveh's, fetischistische Frömmigkeit, Verständnis auf gute Geschäfte, Räuberei und Aberglauben, Marktschreierei und Rohheit, alles, was die alten Kulte der morgenländischen Völkerschaften kennzeichnet, findet sich in diesem Abenteuer wieder. Wo ist damals das Privilegium Israels? Haben wir nicht nötig, um nicht zu streng zu urteilen, uns an den Unterschied der Zeiten und daran zu erinnern, dass es ungerecht wäre, auf Israel, seine Nachbarn und Stammverwandten dieselben sittlich-religiösen Ideen, die wir mit so grosser Mühe durch unsere moderne Bildung uns erworben haben, anzuwenden?

[1] Jos 8 $_{1\ 2}$; Jud 8 $_{27}$ 16 $_{23}$ 17 u. 18 u. s. w.

Ist doch wenigstens im Tempel Salomo's der Dienst Gottes als Geist, als der einigen und universellen Gottheit gefeiert worden? Oh, welchen Anlass zum Staunen und zum Aergernis würden wir finden, wenn wir in denselben eintreten könnten, und welch' einen Unterschied zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und dem Bild, das die Zeitgenossen Esra's und Nehemia's, d. h. die letzten Redakteure der Bücher der Könige sich davon zu machen liebten! Das herrliche Gebet, das dem Salomo am Tag der Einweihung des Tempels in den Mund gelegt wird, ist nichts als ein frommer Anachronismus[1]. Das berühmte Heiligtum Jahveh's in Jerusalem glich von aussen und von innen denen, welche damals in Byblus, Tyrus und Sidon sich erhoben. Der Nationalgott hatte daselbst zwar den ersten Platz, aber er war nicht allein. An seiner Seite und zu gleicher Zeit mit ihm betete man die Götter der benachbarten Völker an. Angesichts dieses naiven Polytheismus fühlen sich die Schriftsteller, denen wir die gegewärtige Redaktion der biblischen Bücher verdanken, in schwere Verlegenheit versetzt und sie können sich die Thatsache nicht anders erklären als durch den unheilvollen Einfluss der fremden Frauen auf den König. Die Sache verhielt sich anders. Salomo war in Glaubensangelegenheiten ebenso Eklektiker, wie in seinen Sitten. Sein ganzes Volk war ihm darin gleich. Es ist im Altertum ein gemeinsamer Gedanke, dass jedes Land seine eingeborenen Götter besitze und dass es für die Eroberer und Eindringlinge vor allem wichtig sei, ihres Wohlwollens sich zu versichern. Man fürchtet den Gott des Fremden oder des Feindes nicht weniger als den eigenen; denn man schreibt ihm nicht weniger Wirklichkeit und Macht zu. Jahveh ist ein eifersüchtiger und exklusiver Gott erst geworden, als er infolge der Predigt der Propheten der eine und universelle Gott wurde. Man braucht nur den Bericht über die Reform zu lesen, die Josias nach der Entdeckung des Deuteroniums unternahm, um sich ein Bild von dem Anblick zu machen, welchen der Tempel und der Berg Morijah vor ihm darbot. Baal und Astarte hatten ihre Bilder, ihre Altäre und alles, was sonst zu ihrem Kult gehört, neben dem Tempel Jahveh's. Auch sah man dort Bilder, welche die Planeten und die Zeichen des Tierkreises vorstellten, die ebenso als himmlische Gottheiten galten. Hier be-

[1] I Reg 8.

fanden sich die heiligen Sonnenwagen und Sonnenpferde und Zelte für die Prostituierten beider Geschlechter.

Die Umgebung von Jerusalem war in jener Zeit gleichfalls mit fremden Altären und Heiligtümern bedeckt. Auf dem Oelberg erhoben sich die Bildsäulen der Astarte, des Kamosch, des Milcom, und Salomo war es selbst, der sie errichtet hatte. Ihr Kult hatte sich daselbst trotz einiger Stürme, welche die Propheten Jahveh's erregt hatten, vier Jahrhunderte hindurch erhalten. Nicht weit davon, im Thale Hinnon, befand sich ein Altar des Gottes Molech, wo die grausigsten Ceremonien gefeiert wurden. Hier „liessen die Israeliten ihre Kinder durchs Feuer gehen", d. h. hier verbrannten sie Kinder zu Ehren dieses phönizischen Gottes, einem Ritus zufolge, der dem ähnlich ist, den Diodor von Sicilien von dem ehernen Standbild des Saturn in Karthago uns erzählt. Ueberall erhoben sich im Lande, in grünenden Hainen, die Symbole der Aschera; hier pflegten die jungen Israeliten ihre junge Mannbarkeit zu prostituieren [1].

Diese abergläubischen Gebräuche und Anschauungen, die wesentlich polytheistisch sind, waren in Israel durchaus nicht vorübergehende Anwandlungen, Ausnahmsfälle oder Schwächezustände kurzer Dauer, als ob das alles der Natur und dem Geiste dieses Volkes eigentlich fremd wäre. Was zur Zeit eines Josia und Salomo besteht, das ist jeder Zeit vorher dagewesen und bildet thatsächlich die erste und bleibende Ueberlieferung zuerst des Stammes und später der Nation. Der Monotheismus und der Besitz einer geistig-sittlichen Religion ist durchaus keine natürliche und ursprüngliche Mitgift Israels gewesen. Das war erst das arbeitsreiche Werk und die reine Schöpfung der prophetischen Begeisterung. Der Kampf zwischen dieser Inspiration und dem alten Naturtrieb der Masse war von langer Dauer. Der Sieg selbst war überhaupt nie entschieden, so lange die hebräische Nationalität noch bestand. Der religiöse Dualismus in dieser langen Geschichte ist tief und oft tragisch. Das Volk war um nichts weniger von Grund aus götzendienerisch und abergläubisch als die anderen alle. Es war zu seiner Umbildung eine Schaar auserwählter Volksredner nötig, welche den Namen „Gottesmänner", den man ihnen vom ersten Tag an gab, in bewunderns-

[1] I Reg 11 $_{1-8}$ 12 $_{26-30}$ 20 $_{23}$; II Reg 17 $_{25-27}$; Amos 5 $_{26}$; II Reg 23 $_{4-25}$; Diodor., Bibl. XX, 14; Tertullian, Apol. 9.

würdiger Weise verdient haben; ihrer Wirksamkeit, ihrem Märtyrermut, ihrer Beredsamkeit ist es zu verdanken, dass allmählich aus dem naturalistischen Polytheismus der früheren Zeiten die Religion der Gerechtigkeit und der Erbarmung hervorging. Wie die ersten Flammen aus einem feuchten Holzstoss mitten in einem dicken und drückenden Rauch emporlodern, so erhebt sich der sittliche Monotheismus, nachdem er durch den mächtigen Hauch der Prophetie angefacht war, langsam aus der groben Masse primitiver Gedanken und Bräuche, welche ihn noch lange verhüllen, verdunkeln und zuweilen sogar zu ersticken drohen.

III.
Der Prophetismus.

Der Prophetismus ist das Wunder in der Geschichte Israels. Hier tritt eine unvergleichliche Kraft zu Tage, unter deren Wirkung die religiöse Entwicklung sich vollzieht, die man in ihren Annalen verfolgen kann.

Da ich nun schon mehrmals das Wort Entwicklung ausgesprochen habe, dessen ich mich zu bedienen liebe, so möchte es hier am Orte sein, mich darüber zu erklären, wie ich es verstehe, und den fatalistischen Sinn, welchen man ihm oft beilegt, davon auszuscheiden. Wenn man unter Entwicklung (Evolution) nur den notwendigen und unbewussten Gang der Dinge, ihre mechanische und stetige Bewegung, welche ohne Kraftaufwand und Gefahr das Licht aus der Finsternis, das Gute aus dem Bösen hervorgehen liesse und ein Volk oder eine Rasse von einer niedereren Lebensform zu einer höheren emporhöbe, dann würde man dem Tadel nicht entgehen können, dass man die Gesetze der Geisteswelt mit denen der Naturwelt verwechsle; man wäre dazu verurteilt, die Geschichte überhaupt zu fälschen und insbesondere alles Verständnis für die Israels zu verlieren. In dem sittlich-religiösen Fortschritt, welcher die besondere Eigentümlichkeit dieser Geschichte ausmacht, giebt es nichts Selbstverständliches, nichts das sich auf logischem Wege aus den natürlichen Anlagen des Volkes ableiten liesse. Die Propheten sind ja wohl Kinder ihres Volkes und gehören ihm aufs engste an; aber die Begeisterung, die sie erweckt und belebt, ist etwas ganz anderes als der Instinkt von Fleisch und Blut oder der Volksgeist einer Rasse. Der Gegensatz ist so gross, dass er zum

Widerspruch wird. Das Volk in Israel wie das in Moab, wie bei den Philistern und Edomitern, hat seine Dolmetscher und Propheten gehabt. Aber diese waren in keiner Hinsicht die Propheten des Gewissens. Sie schmeichelten dem Volk; sie hoben es nicht empor. Sie sind nur als falsche Propheten erfunden worden. Die Anderen dagegen, die Zeugen des gerechten und heiligen Gottes, haben den alten Hebraismus nur durch einen Jahrhunderte langen und schmerzensreichen Kampf gegen anererbte Götzendienerei und Unsittlichkeit zum Bewusstsein seines religiösen Berufs hinübergeführt. Wir stehen hier nicht einer Kollektiventwicklung, sondern einer wesentlich individualistischen Reform, einer unaufhörlich unterbrochenen und gefährdeten geistigen Schöpfung, einem Werk des Glaubens und des Willens gegenüber. Jeder Prophet tritt in diesen Kampf so ein und stösst seinen Kampf- und Reformruf so aus, als ob er allein und individuell vor dem Gott, der ihn gesandt hat, verantwortlich wäre; und dennoch verfolgen sie alle, wie sie nacheinander auftreten, in demselben Geiste dasselbe Ziel, weil sie einer und derselben Inspiration gehorchen. Ihr Kampf gilt Allen: dem gedankenlosen Haufen, der auf seine Gewohnheiten und seine Vorurteile nicht verzichten will; den Priestern, die von jeher und immer aus dem Priestertum ein Handwerk und aus den göttlichen Orakeln eine Handelsware machen; den Königen, denen sie ebenso sehr ihre grossthuerische und treulose Politik, wie ihre Erpressungen und Verbrechen vorhalten; den Grossen und Reichen, welche die Schwachen unterdrücken und die Armen ausplündern. Sie reden im Namen Jahveh's, weil Jahveh in ihrem Gewissen redet und fortan mit demselben untrennbar verbunden ist. Hier haben wir den Ursprung des prophetischen Geistes: er ist ein wahrhaft göttlicher Sauerteig, welcher dadurch, dass er sich von einem Geschlecht zum anderen fortsetzt, reinigt und kräftigt, allmählich die schwerfällige Masse des ursprünglichen Semitismus in Bewegung bringt, umformt und umbildet. Nein, hier hat die Arbeit der Zeit und der Natur keine Stelle, ausser wenn man Gott selbst in der Zeit wirken sieht, und wenn man unter dem Wort Natur neben den Kräften, die in ihr sich verwirklichen und offenbaren, auch jene verborgenen und unmessbaren Wirkungsarten versteht, die in ihr geschäftig sind und bewirken, dass sie selber über sich hinausschreitet im höheren Leben der Freiheit und der Liebe. In dem Auftreten dieses Bewusst-

seinsgehaltes bei den Propheten, in der Vollkraft ihres Glaubens, in der Kühnheit ihrer Reden ist eine positive Offenbarung einer neuen Welt gegeben, die Offenbarung eines religiösen Ideals, welches im Evangelium Christi schliesslich das nationale Element völlig abstreifen und dann von selber der Glaube und der Trost der Menschheit werden sollte.

Indessen lassen sich die grossen Schöpfungen Gottes niemals in die eng zugeschnittenen und ausschliesslichen Formen einzwängen, welche die menschliche Einbildung ersinnt. Der ursprüngliche Prophetismus als religiöse und geschichtliche Erscheinung war keine Ausnahme. Man findet ihn auch anderswo als in Israel und er hat auch bei den Hebräern seine Geschichte und seine Stufen. Es giebt nichts Niedrigeres als seine Anfänge. Sie verlieren sich in der Nacht der religiösen Urgeschichte der Menschheit. E. Reuss vergleicht die ersten Nabis Israels mit Recht mit den Schamanen der mongolischen Stämme. Es waren einfache Wahrsager und Zauberer, wie man sie durchweg antraf, welche magische Rezepte oder eine besondere Begabung zu besitzen schienen, um mit den höheren Wesen in Verkehr zu treten, böse Geister zu beschwören, Kranke zu heilen, verborgene oder verlorene Dinge zu entdecken, in der Zukunft zu lesen, das Unglück zu beschwören, einem jeden Glück oder Unglück vorauszusagen, Regen herbeizuführen oder die Stürme zum Schweigen zu bringen. Dieser ursprüngliche Charakter des hebräischen Prophetismus geht durch seine ganze Geschichte hindurch. In der Geschichte Samuel's sehen wir, wie diese grosse Persönlichkeit, welche Könige einsetzte und absetzte, zugleich um den Preis eines Viertelssekel (vierzig Pfennig unseres Geldwertes) für verlorene Esel oder andere Gegenstände derart seine Ratschläge erteilt.

Diese Art der Wahrsagung war bald spontan, bald auch Sache des Studiums und des Lernens. Man findet sie in bestimmten Familien erblich, und sie war in Bruderschaften und Schulen Gegenstand besonderer Vorbereitung. Es gab nämlich gelehrte Rezepte, technische Mittel, um in den Zustand der Inspiration zu gelangen, in göttlichen Wahnsinn, in Extase zu fallen und sich die Gabe des doppelten Gesichtes zu verschaffen. Unter dem Einfluss einer aufregenden Musik oder ausgelassener Tänze, wie man sie noch heute in den Ländern des Muhamedanismus und bei den halbzivilisirten Völkern sieht und hört, wurde der Pro-

phetenkandidat ein „anderer Mensch“, das will sagen: ein solcher, der das Selbstbewusstsein und die Selbstbestimmung verlor. Derselbe Augenblick, wo er in konvulsivische Bewegung geriet und zu delirieren anfing, galt als der Augenblick, wo der Geist Gottes sich seiner bemächtigte. Alsdann weissagte er. Wenn Schaaren von Rasenden sich in diesen aufregenden Zuständen ergingen, dann konnten sich endlich auch die kaltblütigsten Zuschauer der Ansteckung des Wahnsinns nicht entziehen. Das ist seiner Zeit auch einem Saul, der übrigens ein Mann von schwacher und heftiger Gemütsart war, begegnet. Als Saul einmal mit einem Trupp von Prophetenschülern bei ihren Uebungen zusammentraf, schloss er sich ihnen an, zerriss mit ihnen seine Kleider, sang und schrie mit ihnen, so dass das Volk in seinem Staunen sprach: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ Diese Erscheinungen sind aber zu allgemein und heutzutage zu bekannt, um uns zu überraschen oder uns irrezuleiten[1].

Deshalb muss man auch diejenigen Theologen für ganz falsch unterrichtet halten, welche vor allen Dingen die Krankhaftigkeit dieses Begeisterungszustandes betonen und darum meinen, dass die Propheten Israels denen der anderen Völker weit den Rang ablaufen und sich durch eine viel grössere Vortrefflichkeit in der Kunst der Weissagung auszeichnen. Im ganzen Altertum hat es Leute gegeben, von denen man glaubte, dass sie mit der übernatürlichen Gabe, in der Zukunft zu lesen, ausgestattet seien. Die Geschichte aller Völker ist voll von Weissagungen, die entweder wirklich in Erfüllung gegangen sind oder in Erfüllung gegangen zu sein geschienen haben, wenn man später ihre alten, mehr oder minder zweideutigen Texteswortе im Licht der Ereignisse wieder gelesen hat. Die Freiheit der Auslegung, deren man sich bediente, gestattete es, mühelos in jedem Orakel, das man für göttlich hielt, eine unbegrenzte Zahl von Dingen zu entdecken, an welche der, der sie einst ausgegeben hatte, nicht gedacht hat. Sind nicht alle Geschichtschreiber Roms davon überzeugt, dass die Grösse ihrer Stadt von ihrer Wiege an durch die Auguren vorhergesagt sei? Und findet man irgendwo eine Weissagung, die glänzender in Erfüllung gegangen wäre? Vorzeichen und Weissagungen sind das ständige Gewebe in den Jahrbüchern aller Religionen. Weit entfernt sich nach dieser

[1] I Sam 9 8 9 12 17 28 6; I Reg 18 42—45; I Sam 10 10—12 19 20—24.

Seite von ihnen zu unterscheiden, glichen die Propheten Israels allen sonstigen Wahrsagern und Sibyllen und waren denselben Irrtümern einer kindlichen Psychologie unterworfen.

Jedoch bald macht sich der Nabi Israels von diesen landläufigen Formen los und hebt sich unendlich höher empor. Der Wahrsager verwandelt sich in einen politischen Redner und einen religiösen Prediger. Seine Reden sind, dieweil inspiriert, nur um so gewichtiger, tiefer durchdacht und beredter. Er versichert wohl stets, dass seine Worte von Jahveh kommen; er fühlt sich nicht frei, anders zu reden oder zu schweigen. Aber diese göttliche Begeisterung hat wie bei der Jungfrau von Orléans nichts Zweideutiges oder Ungesundes. Sie besteht in nichts anderem, als in der geistigen Uebermacht eines grossen Gedankens oder einer unwiderstehlichen Pflicht, welche ihre Seele erfüllten und deren psychologischer Ursprung ihrem Bewusstsein entging. Warum sollen wir an ihren Worten zweifeln, da sie doch auch auf uns Eindruck machen und schliesslich noch uns als ewige und leuchtende Wahrheit überwältigen?

Als Volksredner üben die Propheten eine Art von nationalem Amt aus. In ihnen findet die erhabenste Seite des gemeinsamen Bewusstseins ihren Ausdruck. Sie tragen Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten und das Loos eines Volkes, das von seinen Königen missregiert, von seinen Priestern missbraucht, von seinen schlechten Trieben verführt, von seinen ihm an Macht überlegenen Feinden und Nachbarn ringsum bedroht ist. Wie oft hat die beunruhigte Obrigkeit diese unbequemen und oft aufrührerischen Stimmen zu unterdrücken versucht! Der Streit Elias mit Ahab und Isabel hat ja die legendenartigen Verhältnisse und Formen eines Epos angenommen. Der Kampf eines Jeremia, mehr als dreissig Jahre lang, bis zum Herannahen der letzten Katastrophen, ist nicht minder heldenhaft. Verstehen wir aber doch die neue Wendung und den Charakter recht, in den sich von da an ihre Weissagungen mit Bezug auf die Zukunft gekleidet haben! Sie machen nämlich ihre Verheissungen und Drohungen allein von dem Verhalten des Volkes zu dem Gesetz der Gerechtigkeit und der Liebe abhängig, welches Gott ihm durch ihren Mund offenbart. Von nun an ist der Gegenstand ihrer Verkündigung die Befreiung der Unterdrückten und der Untergang der Unterdrücker, die Belohnung der Redlichkeit und die Bestrafung des Unrechts. Die Zuversichtlichkeit ihrer

Rede stammt aus ihrem unerschütterlichen Glauben an die Verwirklichung der Verheissungen des guten und gerechten Gottes. Die Gerechtigkeit muss an den Tag kommen, das Verbrechen muss vertilgt werden, das Reich des Friedens muss kommen. Weissagungen dieser Art konnten wohl im Augenblick durch die Thatsachen im einzelnen Lügen gestraft werden, aber sie sind doch wahr und zwar im Sinne einer Wahrheit, welche das Gewissen nicht bezweifeln kann, ohne an sich selber zu zweifeln. Der Glaube der Propheten ist der der Menschheit.

Um ihr Amt zu erfüllen und ihre Verwahrungen oder Warnungen bei den Kleinen und den Grossen immer wieder anzubringen, setzen sie in bewundernswerter Weise ihren Mut und ihre Ausdauer ein. König David hatte die Frau eines seiner Offiziere verführt und verräterisch ihren Mann in einem Hinterhalt umkommen lassen. Der Prophet sucht ihn in seinem Palast auf und erzählt ihm das berühmte Gleichnis von dem Schäflein des Armen, das ein reicherer und mächtigerer Nachbar ihm geraubt hatte. Der König gerät in Unwillen und schwört, den Urheber einer solchen Gewaltthat zu bestrafen. Da antwortet ihm der Prophet: „Du bist der Mann und über dein Haus wird das Unglück hereinbrechen.“ Ein Jahrtausend später, am Ausgang der Annalen des hebräischen Prophetismus, ersteht in der Gestalt Johannes des Täufers ein neuer Nathan, der bei einem anderen Ehebruch dem Herodes die Worte wiederholt: „Es ist nicht recht, dass du deines Bruders Weib hast“, und diesmal die Kühnheit seiner Rede mit dem Kopfe bezahlt[1].

Unter der Einwirkung einer solchen unablässigen Predigt vollzog sich zu gleicher Zeit eine Umbildung der religiösen Begriffe und eine Reinigung der sittlichen Begriffe. Der Nationalgott Israels wird der Gott des menschlichen Gewissens und der ganzen Welt. Er ist als das Ideal der Gerechtigkeit, das er für immer verkörpert, der eine und absolute. Man kann ihn nun nicht mehr mit seinen früheren Rivalen verwechseln. Er wird unvergleichlich. Er ist „der, der da ist“. Wenn diese Begriffsbestimmung von Mose stammt, so anerkennen wir in Mose den Vater der prophetischen Religion. Aber das Datum hat wenig Bedeutung. Das war die Idee der Nachfolger Mose's im 8. Jahrhundert und sie haben daraus nach einander alle die Folgerungen gezogen.

[1] II Sam 11 u. 12; I Reg 11 u. 14; II Reg 20 14—19; Mk 6 17.

Wenn auch die Eifersucht des alten Jahveh in der Predigt der Propheten sich nicht viel milderte, so nahm sie doch eine andere Natur an. Sie ist nicht bloss der einfache Reflex des Patriotismus eines Volksstammes. Der allmächtige Gott ist exklusiv, weil er eine Teilung der Macht nicht ertragen kann. Er allein ist der Anbetung und des Lobes würdig, denn er allein ist lebendig und wahrhaftig. Die anderen sind nichts als Götzenbilder und das Götzenbild ist eine Lüge, ein reines Nichts. Wir erinnern uns des unbarmherzigen Spottes, womit Elias die Baalspriester aufzieht, die ihren Gott mit rasendem Geschrei bestürmen: „Wohlan, rufet stärker; vielleicht schläft oder ist er auf der Reise oder sonst mit irgend einer Arbeit beschäftigt.“ Der Spott des zweiten Jesaja ist nicht minder beissend, wenn er uns einen Handwerker zeigt, der aus demselben Baum zwei Holzstücke schneidet und nun von dem einen ein Götzenbild macht, vor dem er sich niederwirft mit den Worten: „Du bist mein Gott“, während er aus dem anderen ein Hausgerät verfertigt oder es in seinem Herd verbrennt, um seine Speise damit zu kochen. Als Mose bittet, einmal die Herrlichkeit des Herrn schauen zu dürfen, antwortet ihm Gott: „Kein Mensch kann mich sehen und leben. Aber komm, stelle dich in die Kluft dieses Felsens; ich werde dich mit meiner Hand verbergen; ich werde meine Herrlichkeit vor dir vorübergehen lassen und du wirst mich von hinten schauen.“ Hat man jemals für die Majestät und Erhabenheit Gottes, dessen Gegenwart stets unsichtbar bleibt und nur in ihren Wirkungen offenbar wird, einen besseren Ausdruck gefunden? [1]

So findet aller Götzendienst hier seine Verurteilung und alle Reste des Polytheismus sind ausgetilgt. Das Bild des jungen Stiers, unter dem man Jahveh so lange Zeit angebetet hatte, galt jetzt als ein gottschänderischer Gräuel. Die unsittlichen oder grausamen Bräuche der Kanaaniter haben durchweg aufgehört: die Erziehung des Gottesvolks ist ein langes und schwieriges Werk gewesen. Es bedurfte dazu, nächst der Predigt von zehn oder fünfzehn Generationen von Propheten, des Hereinbrechens wiederholter Katastrophen, worin die Nationalität Israels unterging, als ob der Geist nur durch Vernichtung der Materie, die ursprünglich sein Träger war, zu seiner Freiheit

[1] I Reg 18 27—39; Jos 44 6—20; Exod 38 20—23.

gelangen könnte. Als zur Zeit des Cyrus die ärmlichen Reste von Benjamin und Juda aus Babylon zurückkehrten, waren sie kein Volk mehr, sondern beinahe eine Kirchengemeinde. Das Religionsgesetz ist nunmehr festgestellt. Dasselbe spannt das Leben, die Gedanken, die Moral und den Kultus in einen strengen Rahmen von kleinlichen Ceremonien, Uebungen und Vorsichtsmassregeln ein, welche den Juden für immer von allen anderen Nationen trennen und ihn mitten unter der allgemeinen Verderbnis im Zustand legaler Reinheit und strenger Sittlichkeit festhalten sollten. Hier liegen die Anfänge des Pharisäismus. Nunmehr artet der Geist prophetischer Frömmigkeit aus und gerät ins Stocken. Wenn man sich aber die durchlaufene Bahn und die Entfernung recht überlegen will, welche diesen Monotheismus und dieses harte Gesetz von den alten rohen, grausamen, zuweilen unflätigen semitischen Kulten trennt, so wird man doch einen ungeheuren Fortschritt konstatieren müssen. Die Propheten also sind es, die diesen Fortschritt zustande gebracht haben.

IV.

Die Morgenröte des Evangeliums.

Der Prophetismus konnte indessen nicht in das Talmudjudentum auslaufen. Ein Jesaja und Jeremia musste andere Erben und Nachfolger haben als die Pharisäer und die Söhne der Synagoge. Im Prophetismus lag die Verheissung und der Keim einer humaneren und höheren Religion. Die Propheten hatten Töne angeschlagen, für welche ihren unmittelbaren Nachfolgern in der Geschichte das Verständnis ganz abgegangen zu sein scheint. Hatten sie ja doch nichts mit grösserer Heftigkeit angegriffen als die formalistische Frömmigkeit und die von der Ausübung der Gerechtigkeit losgelöste religiöse Praxis. Hören wir doch, in welchen Ausdrücken Amos Jahveh reden lässt: „Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann nicht erriechen eure Festversammlungen; wenn ihr eure Brandopfer und eure Gaben darbringet, so nehme ich es nicht gnädig auf; und wenn ihr mir ein Heilsopfer von euren Mastkälbern herrichtet, so sehe ich nicht hin. Hinweg von mir mit dem Geplärre deiner Lieder; das Rauschen deiner Harfen mag ich nicht hören! Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach!“ (Amos 5 20—24).

Jesaja greift dasselbe Thema auf: „An dem Blute von Farren, Lämmern und Böcken habe ich kein Gefallen. Ich hasse euren Weihrauch, eure Neumonde und Feste . . . Thut euer böses Wesen von euch, lernt Gutes thun! Trachtet nach Recht, bringt die Gewaltthätigen zurecht! Verschafft den Waisen ihr Recht, führt die Sache der Wittwen!“

Hosea erklärt, dass Frömmigkeit des Herzens und Erbarmung mehr gelten als Opfer. Jeremia’s Aussprüche bringen noch mehr und Kräftigeres: er kündigt eine Zeit an, wo Gott einen neuen Bund mit seinem Volk schliessen und das auf Stein geschriebene Gesetz durch ein Gesetz, das in die Herzen geschrieben ist, ersetzen werde. Wem fällt da nicht das unerwartete Gesicht ein, welches Elia einmal in der Wüste hatte? Ermüdet vom Streit und beinahe verzweifelnd, hatte sich der furchtbare Gegner des Baal, nachdem er etwa vierhundertundfünfzig Priester dieses Gottes hatte erwürgen lassen, in das Gebirge zurückgezogen und war dort in einer Höhle eingeschlafen. „Da ging Jahveh während seines Schlafes vorüber. Es entstand alsbald ein Sturm, so heftig, dass er Felsen zerriss. Aber Jahveh war nicht in dem Sturm. Sodann kam ein Erdbeben; aber Jahveh war nicht im Erdbeben. Endlich erhob sich ein sanftes und stilles Säuseln.“ Giebt es in der ganzen biblischen Litteratur ein erhabeneres Bild, das einen tieferen Gedanken einschlösse? Ist diese höchste Offenbarung des Gottes Israels denn etwas anderes, als eine Vorwegnahme der Erscheinung des Gottes des Evangeliums? Ist dieses Murmeln, dieses sanfte und stille Säuseln nicht schon die erbarmungsvolle und sanfte Stimme dessen, der, viel grösser und mächtiger als Elia, den Kranken neues Leben und den zerschlagenen Herzen Erquickung brachte mit den Worten: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernt von mir; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“

Unter der Wirkung dieses schöpferischen Hauches verliert die Religion der Gesetzesgerechtigkeit und des strengen Wiedervergeltungsrechtes ihre Härte; sie öffnet sich dem Mitleid und beginnt in eine Religion der Liebe sich umzubilden. Der strafende Gott wird zu einem Gott, der verzeiht und die Herzen aufrichtet. Unter den Thränen der Weinenden, der Betrübten, der Armen Israels sprosste das Evangelium der göttlichen Er-

barmung. Welche Laute einer bis dahin ungekannten Zärtlichkeit klingen in den Büchern der letzten Propheten wieder, so dass man sie mit Recht schon die Propheten des Trostes genannt hat! „Tröstet, tröstet mein Volk! Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihm zu, dass sein Heerdienst beendet, seine Schuld abgetragen ist! . . . Wie ein Hirte wird er seine Herde weiden, wird er die Lämmer in seine Arme nehmen und in seinem Busen tragen . . . Siehe da, mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: er wird den Völkern das Recht verkündigen. Er wird nicht schreien noch laut rufen und nicht auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen. Zerknicktes Rohr wird er nicht vollends zerbrechen und glimmenden Docht nicht vollends auslöschen. Der Wahrheit gemäss wird er das Recht verkündigen . . . Jahveh ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Auf grasigen Auen lässt er mich lagern; zu Wassern, an denen ich ruhen kann, leitet er mich. Er erquickt meine Seele, er führt mich auf rechten Pfaden um seines Namens willen . . . Barmherzig und gnädig ist Jahveh, langsam zum Zorn und reich an Huld; nicht für immer hadert er, noch trägt er ewig nach. Er verfuhr mit uns nicht nach unseren Sünden und vergalt uns nicht nach unseren Verschuldungen.“

Diese Worte kündigen eine grosse religiöse Umwälzung, welche Jesus den neuen Bund nennen sollte, an und bereiten sie vor. Die Beziehungen zwischen Gott und der menschlichen Seele sind im Begriff, sich zu verändern. Von Anfang an bestand ein Vertrag zwischen Jahveh und seinem Volk; seinen Ausdruck und seine Bürgschaft fand derselbe in einem Gesetz, von welchem das Geschick der Nation und der Einzelnen abhing. Dieser Vertrag ist nun tiefer und inniger geworden. Zu dem Gesetz der strengen Wiedervergeltung tritt das Band der Liebe. Das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk ist nun das von Ehegatten zueinander. Die Gattin ist Ihm untreu geworden, der sie liebte und der sie einst arm und nackt in der Wüste gefunden hatte und sie reich machen wollte. Sie hat sich anderen Göttern zur Unzucht preisgegeben. Jahveh überhäuft sie durch seine Diener mit Vorwürfen, um in dem Herzen der ehebrecherischen Gattin Scham und Reue zu erwecken; aber er hat gelernt Mitleid walten zu lassen, und so übt er am Ende Vergebung. Je mehr die Unglücksfälle der Nation sich häufen,

je bitterer die Thränen der Unterdrückten und Niedergeschlagenen auf fremder Erde fliessen, um so mitleidiger wird auch sein Herz, um so zärtlicher werden seine Worte: „Vergisst wohl ein Weib ihres Säuglings, dass sie sich nicht erbarmen sollte über den Sohn ihres Leibes? Aber mögen sie auch ihre Kinder vergessen, so will ich doch deiner nicht vergessen!“ [1]

Der Gedanke, welchen diese Bilder enthüllen, ist schon christlich: Gott liebt sein Volk in unbegrenzter Liebe. Seine Barmherzigkeit erstreckt sich unendlich weiter als die Sünde der Menschenkinder. So sehen wir, wie in dem Bewusstsein des unbekannten grossen Propheten, den wir den zweiten Jesaja nennen, fünfhundert Jahre vor Christus das Drama der Busse und Vergebung entworfen wird, welches Jesus dann mit tieferen und einfacheren Ausdrücken im Gleichnis vom verlorenen Sohn wieder aufnehmen sollte.

So entsteht und entwickelt sich unter der Religion der Rabbiner und der Synagoge eine neue Religion, die man die Religion der „Niedrigen und Armen Israels“ genannt hat. Die lange Periode der Not und des Elends, die mit der Wegführung nach Babylon anfing, ist wie eine Zeit schmerzvoller Schwangerschaft, wo im Schoss der hebräischen Ueberlieferung, befruchtet durch den Geist der Propheten, sich im Dunkeln das Evangelium der Seligpreisungen und der Gleichnisse vom Reich Gottes vorbereitet. Welch' eine Umwälzung vollzieht sich hier! Das alte theokratische Gesetz versprach dem Gerechten ein langes Leben auf der Erde und irdische Güter im Ueberfluss. Die Freunde Hiob's klagen ihn an und halten ihn für schuldig, weil sie ihn im Unglück sehen. Dagegen erschien den Propheten der späteren Zeiten das Problem des menschlichen Geschickes viel weniger einfach und viel tragischer. Immer und immer wieder tritt einem Jeremia, einem Jesaja oder den Verfassern der Psalmen die Frage auf die Lippen: Warum geht es dem Gottlosen und dem Uebermütigen so gut? Warum wird der Gerechte unterdrückt, und mit Uebeln überhäuft, warum befindet er sich stets in Not? Diese Beobachtung ist so durchgängig geworden, dass die Wechselbeziehung der Ausdrücke sich ändert und eine völlige Umkehrung erfährt. „Reich und gottlos“ sind in der Sprache

[1] Amos 5 21—27; Jes 1 11—17 66 1—4; I Reg 19 1—12; Mt 11 28—30; Jes 40 1—11 42 1—4; Ps 23 103 etc. etc.

des Psalmisten und des zweiten Jesaja Ausdrücke von gleicher Bedeutung. Zu gleicher Zeit sind die Worte „arm und elend“ Synonyme für „gerecht und Freund Gottes“ geworden. Reichtum und hochmütiges Benehmen sind Zeichen des Fluches; Niedrigkeit, Armut, Thränen, Verfolgung sind Merkmale der Frömmigkeit und Pfänder göttlicher Zuneigung. Damals entstand auf den Lippen eines dieser Armen Gottes das schöne Wort, an welchem die ersten Christen sich erbauten: „Gott widerstehet den Hoffährtigen, aber den Demütigen giebt er Gnade.“ Wo diese Familie der Kleinen, der Besiegten, der Elenden, derjenigen, deren Herz zerschlagen ist und deren Augen voll Thränen sind, in gemeinsamer Hoffnung versammelt ist, da haben wir dann das wahre Volk Gottes, die Erben der Verheissungen, „die kleine vom Vater gesegnete Herde“. Aus diesen Reihen sollte „der Mann der Schmerzen“ hervorgehen, der, welcher für die Sünden seines Volkes geschlagen und getötet werden sollte. So wird die Religion des menschlichen Leidens geboren. Denn das Leiden des „Knechtes Gottes“, der keine Sünde an sich hatte, kann ja nicht eine Strafe für seine eigenen Verbrechen sein; es darf hinfort nur als der notwendige Anteil verstanden und angenommen werden, welchen die brüderliche Solidarität der Besten für die Loskaufung der anderen auflegt. Wie eine zarte und schwache Blume, wie eine Knospe, die in den Schriften der Propheten sich halb öffnet, sollte dieser Gedanke im Evangelium sich entfalten und die Religion der ganzen Menschheit werden.

Erbarmung im Bunde mit einem strengen Gerechtigkeitsideal im Gottesbegriff, eine Sittlichkeit, die in der Religion infolge der Unterordnung der Riten unter die Rechtschaffenheit des Herzens und Willens eine Stätte findet, Hoffnung auf eine glückliche und friedliche Zukunft durch Verwirklichung der Gerechtigkeit: — das sind die drei grossen Ideen, welche der Prophetismus dem Evangelium als Vermächtnis hinterlassen hat. Diese Erbschaft ist gross genug, dass es nicht nötig ist, sie zu überschätzen, oder das, was sie noch von der Religion Jesu scheidet, zu verkennen. Denn der Gedanke der Propheten hat die engen Schranken eines nationalen Messianismus nicht überschritten; er bleibt jüdisch nicht allein vermöge seiner Formen und Symbole, sondern noch mehr durch das religiöse Privilegium, welches das Volk Israel für die Zukunft ebenso, wie für die

Vergangenheit für sich beansprucht. An das Schicksal Jerusalems wird das der ganzen Menschheit angeknüpft und der Triumph der Juden schliesst stets mehr oder weniger die Niederlage der Heiden in der Messiaszeit und ihre wesentliche Unterordnung im Gottesreiche ein, sofern sie überhaupt zu demselben zugelassen werden. Die Heiligen Israels sind die Kinder des Hauses; dort können die Heiden Schutz finden und sogar an der Seligkeit teilnehmen, welche das Haus erfüllen soll, aber eben nur als Diener und Unterthanen.

Man achte wohl darauf, dass in der Theologie der Propheten nicht der Einzelne als sittliche Person, sondern das auserwählte Volk Gegenstand der Liebe Gottes ist. Nur die Nation gilt etwas in den Augen des Herrn. Nur in ihrer Befreiung und in ihrem Sieg sollen die Bürger, die zu ihr gehören, ihr Heil finden. Nicht nur die Propheten, sondern auch alle diese Niedrigen, Gebeugten und Armen, von denen wir eben sprachen, blieben feurige Patrioten. Eben für sie, zu ihrem Trost und zu ihrer Freude, sind alle die leidenschaftlich wilden Apokalypsen geschrieben worden, welche unmittelbar vor und nach der christlichen Aera erschienen und den nahen und unvermeidlichen Untergang der Feinde Israels verkündigten. Die Nation wird sich aus der Zerstreuung auf dem wiederhergestellten Zion zusammenfinden. Jerusalem wird die Hauptstadt der Welt werden. Das Reich der Heiligen wird die Nachfolgerin der Reiche der Sünde werden, welche bisher die Erde unterdrückt haben. Gott wird bis ans Ende der Gott der Juden sein. Die Heiden werden sich zu ihm bekehren; sie werden kommen, um ihn in seinem Tempel anzubeten und von dort werden sie mit der Ehrfurcht vor dem Gesetz Segnungen aller Art mit forttragen, aber wohlverstanden unter der Bedingung, dass sie die Vermittlung der Juden auf sich nehmen, ihre Lehensherrlichkeit durchweg anerkennen und in der heiligen Stadt den erneuerten Tribut ihres Gehorsams und ihrer Reichtümer niederlegen.

Wir dürfen nicht vergessen, dass ein solcher Messiasglaube dadurch, dass er die Seele eines Volkes und einer Religion aufs Höchste emporhob, etwas Hochherziges, ja etwas Grossartiges hat. Es heisst doch etwas, einer alten, ohnmächtigen Welt die Hoffnung wiedergegeben zu haben[1].

[1] Diese Bemerkung zu einem Vers aus Virgil (6. Ekloge) von A. Sa-

Der Gegensatz zwischen dem siegreichen Rom eines Augustus, das trotz seines Sieges in den Trauerzustand eines unheilbaren Niedergangs hinsinkt, und diesem kleinen Judenvolke, welches, auch als es unter den Streichen der Legionen erliegt, doch in der Weltherrschaft Roms Nachfolger zu werden erwartet, ist geradezu ergreifend. Noch merkwürdiger ist folgender Zug: in diesem Messiasglauben wird der Triumph der Nation mit dem Kommen der Gerechtigkeit auf die Erde völlig identifiziert; und deshalb ist dieser Glaube nicht grundlos gewesen und hat sich in seinen Hoffnungen nicht völlig getäuscht. Der Traum der Propheten ist allerdings anders, als sie es sich gedacht haben, in Erfüllung gegangen, aber auf eine nicht minder wunderbare Weise. Die Nachkommenschaft Japhet's wohnt heute noch in den Zelten der Kinder Sem's und unsere Augen können den Tag als nah begrüssen, wo alle Geschlechter der Erde erben werden an der alten Verheissung, die dem Abraham und seiner Nachkommenschaft gegeben war.

Indessen blieb zwischen der Religion der Propheten und der Jesu noch eine letzte Scheidewand niederzureissen. In dem „Reich Gottes" musste an die Stelle des nationalen Gedankens der Gedanke der Menschheit treten. Der universale Gott musste als der Gott erscheinen, der ohne Unterschied innerlich in jeder Menschenseele gegenwärtig lebt. Sein Sitz und sein Tempel konnten weder in Jerusalem noch in Palästina sein, sondern vielmehr in den reinen Herzen. Eine letzte und höchste Krise war notwendig, um aus dem zerstossenen Gangstein den reinen Diamant herauszubringen. Die Nationalität der Hebräer musste ganz und hoffnungslos untergehen, damit endlich unter der jüdischen Umhüllung das menschliche Bewusstsein frei und bloss vor Gott erscheinen konnte. In dem Prophetismus war eine göttliche Blume enthalten. Aber die Blume wäre ein unfruchtbarer Schmuck, wenn sich nicht in ihrem Kelch ein fruchtbares Samenkorn ausbildete. So war das Werk Christi die Umformung der prophetischen Frömmigkeit in eine rein geistige Schöpfung und in einen wahrhaft neuen Bund mit Gott. Darum ist Jesus auch in Wirklichkeit der, „der da kommen sollte", der, auf den die Sehnsucht und die Erwartung der Propheten

BATIER in der Bibliothèque de l'École de Hautes Études, sciences relig., tome X, 1896.

ging, ohne dass sie ihn klar erkannten, und in welchem der ganzen Menschheit zum Heil die religiöse Entwicklung Israels ihr Ende erreicht. Denn auf Jesus zielt diese ganze Geschichte hin. Ausser ihm erstirbt die prophetische Begeisterung im talmudischen Rabbinismus oder verirrt sich in die Thorheit und in den Wahnsinn der Apokalypsen. Nach allen Seiten hin erschöpft sich, vertrocknet und verwelkt das Judentum, nachdem es das Evangelium hervorgebracht hat, wie eine Blume, welche ihre Frucht getragen hat und deren Zeit nun vorüber ist.

Zweites Kapitel.

Das Wesen des Christentums.

I.

Das Problem.

So gelangen wir endlich zum Christentum und wollen uns fragen, was sein Prinzip oder sein Wesen sei. Diese Frage haben wir zuerst zu lösen, da sonst ein richtiges Urteil darüber nicht möglich ist.

Denn das Christentum hat in den achtzehn Jahrhunderten seiner Geschichte so viele verschiedene Formen angenommen, es hat solche Entwicklungen nach allen Richtungen hin durchgemacht und ist ein so reich entwickelter und weitverzweigter Baum geworden, dass die Aufgabe schwierig genug scheint, unter dieser üppigen Verästung von Einrichtungen und Dogmen, von Andachtsübungen und Ceremonien die Urwurzel aufzufinden, aus welcher der Baum stammt und woher er heute noch seinen Saft zieht. Es würde uns fast nichts helfen, darüber die offiziellen Kirchen und Theologien zu befragen, wenn wir nicht im voraus Partei ergreifen und unter Ausschluss der anderen Kirchen nur die Auktorität einer einzigen annehmen wollten. Es ist ja selbstverständlich, dass jede von ihnen nur ihr eigenes Glaubensbekenntnis und ihren besonderen Lehrbegriff uns vorzeigen und als das Prinzip des Christentums selber darbieten würde. Die Katholiken würden uns sagen, dass das Wesen des Christentums in der Einrichtung der Kirche und ihrer unfehlbaren Auktorität bestehe, sofern alles auf diesem Hauptfunda-

ment beruhe und sofern man nur innerhalb der Kirche der christlichen Wahrheit teilhaftig werden könne. Die Protestanten wären unter sich selber nicht einig: der eine würde uns die Rechtfertigung aus dem Glauben, der andere das Ansehen der heiligen Schrift, ein dritter die metaphysische Gottheit und ewige Präexistenz Jesu Christi als Wesen des Christentums bezeichnen, in der Meinung, dass sie es nicht fassen, wie das Christentum ohne diese Dogmen bestehen könne. Wenn wir in die Untersuchung hierüber einträten, würden wir in einen Streit ohne Ende hineingeraten.

Zum Glück vereinfacht sich das Problem für den Historiker und Psychologen. Was wollen wir denn mit der Frage, was das Prinzip des Christentums sei, eigentlich wissen? Doch in Wahrheit nichts anderes als das, was den Christen zum Christen macht; das Geisteselement, das, streng genommen, durch seine Gegenwart in der Seele die Abwesenheit und den Mangel von allem übrigen aufwiegt, aber auch im Fall seiner Abwesenheit durch nichts aufgewogen oder ersetzt werden kann; mit einem Wort: die religiöse Erfahrung, welche das Bewusstsein aller Christen in ganz bestimmter Weise ausmacht, und bewirkt, dass sie Glieder einer und derselben Geistesfamilie sind und sich gegenseitig als solche anerkennen, trotz allem Unterschied von Zeit und Ort, von Sprache und Kultur, von Bräuchen und selbst Glaubensvorstellungen. Um diesen Zug in seiner zugleich unterscheidenden und universellen Art zu verstehen, ist es nicht nötig, Polemik zu treiben; es genügt vielmehr einige Gewandtheit in aufmerksamer Geschichtsbetrachtung und in scharfsinniger psychologischer Beobachtung.

In der Geschichte stellt sich uns das Christentum als das Ziel und die Krone der religiösen Entwicklung der Menschheit dar. Im Bewusstsein des Christen ist es noch etwas mehr; es giebt sich als die vollkommene Religion kund. Wie ist nun diese Vollkommenheit zu verstehen? Ist es etwa die Vollkommenheit eines vollständigen Systems übernatürlicher Erkenntnisse, eines religiösen Wissens, das den früheren Geschlechtern fremd gewesen wäre und nun das Erbteil der Christen allein bilden würde? Keineswegs. Wenn es auch sehr aufgeklärte Christen giebt, so giebt es doch auch sehr unwissende. Dennoch aber sind beide, die einen wie die anderen, gleicherweise Christen, vermöge desselben Prinzipes, das von dem Grad ihrer Bildung

völlig unabhängig ist. Es wird übrigens kein Christ sich vollkommene Erkenntnis beilegen. Sie werden vielmehr alle, wenn sie sich scharf befragen, mit dem Apostel Paulus bekennen, dass in der Gegenwart ihr Wissen Stückwerk ist. Wir sehen die göttlichen Dinge nur undeutlich und wie in einem dunkeln Spiegel. Was behaupten wir also mit so grosser Sicherheit, wenn wir sagen, dass das Christentum die vollkommene Religion sei? Da die Religion nicht eine Idee ist, sondern eine Beziehung zu Gott, so verstehen wir unter vollkommener Religion die vollkommene Verwirklichung des menschlichen Verhältnisses zu Gott und Gottes zum Menschen. Das ist nun, so angesehen, durchaus keine theoretische Spekulation, vielmehr das unmittelbare und praktische Ergebnis einer inneren Erfahrung, die man gemacht hat und alle Tage macht. Man fühlt, dass das religiöse Bedürfnis völlig befriedigt sei, dass Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott in ein so innerliches und beglückendes Verhältnis eingetreten sei, dass man sich in religiöser Hinsicht nichts Besseres mehr vorstellen kann, ja auch nach gar nichts weiter mehr ein Verlangen trägt. Man versucht jetzt nur noch, diese höchste Beziehung, diese Frömmigkeit, deren Prinzip man in sich selbst lebendig besitzt, im Leben immer mehr und besser zu verwirklichen; man weiss es, dass man darin den Keim zu einer vollen Entwicklung des Geistes und des ewigen Lebens besitzt. Aus diesem Grunde behaupten wir ohne den geringsten Zweifel, dass das Christentum die ideale und vollkommene, die endgiltige Religion der Menschheit sei.

Das ist die erste Aussage des christlichen Bewusstseins. Dazu kommt nun noch eine zweite.

Diese vollkommene Beziehung zwischen Gott und meiner Seele, dieses höchste religiöse Gut, diese Art von Frömmigkeit, welche meine Freude und meine Kraft ausmacht, welche mein ganzes Geistesleben verklärt, erwärmt und trägt, stammt nicht von mir selber und ich bin mir wohl bewusst, dass meine eigene Kraft sie nicht hervorgebracht hat. Ich kann ihren Ursprung auch nicht auf meine Eltern zurückführen, obwohl ich sie vielleicht von meinen Eltern oder von den Lehrern, die sie mir gegeben haben, empfangen habe; aber auch nicht auf meine Kirche, obgleich ich stets ihr Katechumene bin und bleibe; denn Eltern, Lehrer und Kirchen würden wie ich sagen, dass das alles höher hinaufreiche, und dass sie mir nur überliefert

haben, was sie selber empfangen haben. Indem ich nun so auf die lebendige Kette christlicher Erfahrungen in der Vergangenheit zurückgreife, gelange ich zu einer ersten, einer schöpferischen und ursprünglichen Erfahrung, welche die anderen alle erst möglich gemacht und erzeugt hat. Diese Erfahrung hat sich seiner Zeit in dem Bewusstsein Jesu Christi vollzogen. Ich behaupte also nicht bloss, dass das Christentum Christus zum Urheber hat, sondern auch, dass es in dem Innenleben Christi seinen schöpferischen Keim besitzt, und dass hier zuerst die göttliche Offenbarung sich vollzogen habe, welche in der Folge sich immer weiterhin wiederholt und so allmählich die ganze Menschheit verklärt und belebt hat. Als ideale Religion ist das Christentum doch zu gleicher Zeit eine geschichtliche Religion, nicht allein mit den sittlichen Grundsätzen und den Wahrheiten der Lehre Jesu, sondern auch mit seiner Person selbst und der fortwährenden Wirksamkeit des neuen Geistes unlösbar verbunden, der ihn beseelt und von Geschlecht zu Geschlecht bei allen seinen Jüngern wieder auflebt.

Das also sind die beiden gleich unmittelbaren und wesentlichen Aussagen eines jeden christlichen Bewusstseins. Nun besteht das ganze theologische Problem darin, beide miteinander zu vermitteln. Wie kann das, was ideal und vollkommen ist, in der Geschichte vorkommen? Wie kann das, was geschichtlich ist, zugleich als ideal und ewig gelten? Scheint es nicht, als ob diese beiden Aussagen als sich widersprechend einander ausschliessen und dass das Christentum eine ideale Religion nicht werden könne, ohne seine besonderen geschichtlichen Beziehungen aufzugeben, oder dass es, um eine geschichtliche Religion zu bleiben, auf den Anspruch absoluter Vollendung Verzicht leisten müsse? Und andererseits: gehören nicht beide Prädikate notwendig gleichermassen zu seinem Wesen? Wie wird es bestehen, wenn es der einfachen formalen Logik gehorcht, welche von ihm gebieterisch die Entscheidung zwischen beiden fordert? Wird das Christentum etwas anderes sein als eine spekulative Philosophie, wenn es seine geschichtliche Ueberlieferung aufgiebt? Wird es mir noch Vertrauen einflössen und mir Zuversicht verleihen, wenn es nicht mehr als die Vollendung und das Ziel der Religion erscheint?

Die Theologie scheint von ihrem Ursprung an keine andere Aufgabe gehabt zu haben; auf alle Fälle giebt es keine drin-

gendere und schwerere Aufgabe, als diese beiden einander scheinbar widersprechenden Gedanken miteinander zu versöhnen. Es hat auch unter den Theologen stets zweierlei Richtungen, entsprechend zwei Geistesarten, gegeben, nämlich eine idealistische, die des ORIGENES und seiner Nacheiferer, welche den Nachdruck auf die Ideen legt und eine religiöse Metaphysik oder Gnosis ausbildet, die natürlicher Weise das Dogma rationalisiert und für welche die Geschichte nur die zeitliche Hülle, eine Art äusserlicher, sinnlicher Illustration ist; und eine realistische, deren Hauptrepräsentant der Geist TERTULLIAN's ist, welche, einem entgegengesetzten Trieb Folge leistend, die Ideen materialisiert, allem, auch Gott einen menschenähnlichen Leib giebt, die Erscheinung vergöttlicht und das zufällige Geschichtsereignis in eine ewige metaphysische Wahrheit umwandelt. Aus diesen beiden, stets nebeneinander herlaufenden Bestrebungen sind die beiden Lösungen hervorgegangen, die dem Problem vom Wesen des Christentums durch den Rationalismus und durch die Orthodoxie gegeben worden sind.

Der erstere findet dieses Wesen in einigen einfachen Vernunft- oder Gewissenswahrheiten, die für alle Zeiten und für alle Länder gelten und einem jeden Menschen kraft ihrer eigenen und natürlichen Evidenz sich aufdrängen. Jesus von Nazaret konnte nach dieser Anschauung ein Prediger und Märtyrer sein; aber es ist klar, dass seine Person in Wirklichkeit mit dem Christentum nicht mehr zusammenhängt, als die Person PLATO's dem System dieses Philosophen wesentlich ist. Man gebe doch wohl acht! Löst man in dieser Weise die christliche Religion von der Person Christi los, so hört sie auf eine positive Religion zu sein; sie wird dann eine abstrakte und tote Lehre; sie verliert damit alsbald ihren religiösen Saft und ihre Wirkungskraft.

Die Orthodoxie, die katholische wie die protestantische, vermeidet zwar diese Klippe, aber nur um an einer anderen zu scheitern. Indem sie aus Christus die zweite Person der ewigen Trinität, den dem Vater wesensgleichen Sohn macht, reisst sie ihn von der Geschichte los und trägt ihn auf das Gebiet der Metaphysik hinüber. Aber die Geschichte in dieser Weise vergotten, heisst doch nur auf eine andere Art sie zerstören. Das Dogma hebt das begrenzte, zufällige und menschliche Wesen der Erscheinung Jesu von Nazaret völlig auf. Sein Leben verliert alle Realität. Wir haben keinen Menschen mehr vor unseren

Augen, obwohl die Kirche theoretisch die Menschheit Christi neben seiner Gottheit festhält. Die letztere zehrt unvermeidlich alles andere auf. Wir haben nur noch einen Gott, der unter Menschengestalt verborgen in der Mitte seiner Zeitgenossen wandelt. Die überlieferte Christologie ist so unheilbar doketisch, dass es von diesem Standpunkt aus sachlich unmöglich gewesen ist, ein ernsthaftes Leben Jesu zu schreiben, ohne in die moderne und doch halbheidnische Häresie zu fallen, die man mit dem Namen Kenose getauft hat, das heisst in die Theorie, nach welcher der ewige und präexistente Gott bei seiner Fleischwerdung sich selber tötet, um nach und nach wieder zur Welt zu kommen und sich am Ende seines Menschenlebens als Gott wiederzufinden.

Kann dieser Engpass überschritten werden? Giebt es einen Durchgang zwischen der Charybdis und der Scilla? Gewiss nicht, so lange man sich auf die intellektualistische Auffassung versteift, die den gemeinsamen Irrtum von Rationalismus und Orthodoxie ausmacht und beide schliesslich zur Niederlage führt. Wenn das Wesen des Christentums in der Offenbarung natürlicher Wahrheiten oder übernatürlicher Dogmen besteht, so bleibt das Problem unlösbar. Alle Apologetik wird unvermeidlich an dem unübersteigbaren Widerspruch scheitern, der auch vor uns alsbald sich erhoben hat. Man erinnere sich an die Beweisführung von STRAUSS, welche die Philosophen unaufhörlich den Theologen entgegenhalten, die thun, als ob sie dieselbe nicht verstehen. Weit entfernt, sie abzuschwächen haben vielmehr die geschichtlichen Untersuchungen seit einem halben Jahrhundert nur dazu gedient, sie zu verschärfen: „Die Idee schüttet ihren Reichtum nicht in einem einzigen Individuum aus. Das Absolute fällt nicht in die Geschichte. Es widerstreitet allen Analogien, dass der Zustand der Vollendung am Anfang irgend einer Entwicklung sich finde; diejenigen, die ihn an den Ursprung des Christentums setzen, sind Opfer derselben Täuschung, wie die Alten, die an den Anfang der menschlichen Geschichte das goldene Zeitalter stellten. Entweder muss das Christentum sich von der Person Jesu loslösen oder aufhören, die ideale Religion der Menschheit zu sein.“

Ehe wir nun weiter gehen, ist es unsere Aufgabe, die Stärke und die Schwäche dieses berühmten Dilemmas aufzuhellen und nach einem Ausweg aus demselben zu suchen. Die traditionelle

Theologie weiss sich hier nicht zu helfen. Darin liegt der einfache Beweis für ihre Reformbedürftigkeit. Untersuchen wir von einem anderen Gesichtspunkt aus die Idee der Vollkommenheit, welche dem Gedankengang von STRAUSS als Voraussetzung dient. Wenn er von einer gänzlichen oder vollständigen Vollkommenheit redet, die sich niemals bei dem ersten Ring einer geschichtlichen Kette finden könne, so versteht er ohne allen Zweifel darunter eine quantitative Vollkommenheit, d. h. ein vollständiges Zusammensein von Tugenden, Verdiensten und Kräften, deren Zusammenzählung den ganzen Begriff ausmacht. Es ist nun wohl sicher, dass von diesem Gesichtspunkt aus die Beobachtung von STRAUSS unanfechtbar ist. Denn weder die Vollendung der Wissenschaft, sofern sie alle wissenschaftlichen Entdeckungen umfassen, noch die Vollendung der Civilisation, sofern sie alle Fortschritte und Formen des menschlichen Lebens umspannen soll, findet sich noch kann sich finden am Anfang oder in einem einzigen Moment der Geschichte. So gross auch ein Einzelner sein mag, so kann er doch das Leben und die Arbeit des Geschlechtes nicht so erschöpfen, um dadurch die Entwicklung desselben überflüssig zu machen. Aber hat man auch schon darüber nachgedacht, dass diese Idee der Vollkommenheit durchaus widerspruchsvoll und deshalb nur ein Hirngespinnst ist? Unter der Kategorie der Quantität oder der Ausdehnung kann es weder für das Individuum noch für das ganze Geschlecht eine wirkliche Vollkommenheit geben. Das ist ja das Eigentümliche von allem Zähl- und Messbaren, dass man es nicht fassen kann, ohne dass der Geist alsbald an etwas noch grösseres denkt. Es giebt keine vollkommene Zahl. Man muss also hier eine wesentliche Unterscheidung machen. Man muss unterscheiden zwischen der Quantität und der Qualität oder besser gesagt, der Intensität des Seins. Zwischen den Stufen der einen oder der anderen giebt es nicht die geringste Beziehung und darum folgerichtig auch keinen gemeinsamen Maassstab. Was in der einen wahr ist, wird in der anderen falsch. Nehmen wir einen Kubikmeter Stein und vermehren wir ihn um das Tausend- oder Millionenfache, so haben wir doch nur denselben Stein, das heisst, dass in einer Million Kubikmeter Stein durchaus nicht mehr wirkliche Realität enthalten ist als in e i n e m Kubikmeter Stein. Im Gegenteil, wenn in einer Spalte dieses Steins ein Moos wächst, so enthält dieses Moos-

hälmchen, in welchem das Leben hervorbricht, mehr wirkliches Sein oder, wenn man will, ein Wesen höherer Art im Vergleich zu dem einer Masse von Felsen. Aber vergessen wir nicht, dass zu seiner Erzeugung ein Keim notwendig gewesen ist; dieser Keim aber war im Vergleich mit aller anorganischen Materie, deren letztes Ziel das Leben ist, eine positive Vollkommenheit. Darum kann man kühn behaupten, dass die Evolution die Ursache von Nichts sei, dass jede Entwicklung immer nur das liefern kann, was in einem neuen sie erzeugenden Keim verborgen liegt, dass hunderttausend Blödsinnige niemals einen genialen Menschen hervorbringen, dass, wenn der Mensch vom Affen abstammen sollte, doch alle Affen der Schöpfung zusammen niemals ein menschliches Bewusstsein liefern. Von diesem synthetischen Gesichtspunkt aus wird man es nicht mehr widerspruchsvoll, sondern natürlich und in der Analogie der Geschichte begründet finden, dass wir in der Person des Gründers des Christentums gerade die Beziehung zu Gott, die Frömmigkeit in ihrer Vollendung antreffen, welche jeder Christ heute noch in sich findet und deren Ursprung er auf die Gemeinschaft mit ihm zurückführt.

Wir wollen endlich, um uns in dieser neuen Anschauung zu bestärken, uns an das unsterbliche Wort Pascal's über die drei Grade der Grösse erinnern. Aus allen Körpern zusammen könnte man auch nicht den kleinsten Gedanken zustande bringen, wenn es nicht ursprünglich schon einen Geist gäbe mit der Fähigkeit, ihn zu fassen. Aus allen Gedanken zusammen vermöchte man keine Bewegung der Liebe herauszulocken, wenn es nicht ein Herz gäbe, sie zu erzeugen und zu fühlen. Diese drei verschiedenen Grössen haben entfernt kein Bedürfnis, durch die gleichen Merkmale sich kundzuthun, ja sie bleiben unter sich schlechterdings unabhängig und sogar unvergleichbar. Was die eine dem Auge enthüllt, verschleiert oder vermindert die andere. Alexander tritt mit einem Glanz auf, der die Augen blendet und die Phantasie der Fleischesmenschen in Staunen setzt; aber Archimedes bedarf des Pompes eines Alexander nicht, um bei den Geistesmenschen Aufsehen zu erregen; seine rein geistige Grösse ist ganz anderer Art. So ist auch Christus weder mit dem Aufsehen eines Alexander noch dem eines Archimedes aufgetreten. Seine Grösse ist wieder anderer Art. Sie ist thatsächlich davon so verschieden, dass ihr der Ruhm eines Siegers oder

die Macht eines Genies nichts hinzufügen würde, und dass sie, um vor Jedermanns Augen sichtbar zu werden, in der Demütigung und Niedrigkeit erscheinen muss. Darum ist er demütig, geduldig, sanft, heilig vor Gott, barmherzig gegen die Menschen, den Dämonen ein Schrecken gewesen. Ohne alle Sünde, ohne äussere Güter, ohne irgend eine Leistung in der Wissenschaft steht er rein in seiner Gattung da. O, wie ist er doch mit wunderbarem Glanz und wunderbarer Herrlichkeit den Augen des Herzens erschienen, die seine Weisheit verstehen!

II.

Das christliche Prinzip.

So muss man also auf das religiöse Bewusstsein Jesu Christi als die erste Quelle zurückgehen, aus der der Strom des Christentums entsprungen ist. Gewiss werden wir hier das Prinzip und das Wesen des Christentums selbst finden; denn es wäre doch zu widersinnig, zu behaupten, dass der Meister allein von der Wohlthat der Religion ausgeschlossen war, als deren Erben er doch alle seine Jünger eingesetzt hat. Nein; wir können mit aller Gewissheit versichern, dass das Prinzip des Christentums gleich anfangs das Prinzip des Bewusstseins Christi selber gebildet habe. Die Erklärung des einen fällt sicherlich mit der des anderen zusammen.

Was wir das religiöse Bewusstsein eines Menschen nennen, das ist das Gefühl der Beziehung, in welchem ein Mensch mit dem Weltgrund, von dem er sich abhängig weiss, und zugleich mit der Welt, mit der er sich als Teil eines grossen Ganzen verbunden sieht, steht und stehen will. Wenn wir also klar wissen wollen, was der Inhalt und der Wesensgrund des Bewusstseins Jesu Christi, was der unterscheidende Charakter seiner Frömmigkeit ist, so müssen wir untersuchen, welcher Art die Beziehung zu Gott und der Welt gewesen ist, in der er sich gefühlt hat. Die Antwort wird weder schwierig noch unsicher sein. Wenn es auch Gegenstände giebt, über welche der wahre Gedanke des Meisters dunkel bleibt, so tritt doch aus allen seinen Reden und aus seinem ganzen Leben nichts mit derselben Klarheit und Ständigkeit hervor wie das religiöse Verhalten seiner Seele mit Beziehung auf Gott und die Menschen.

Er fühlte sich selbst im Sohnesverhältnis zu Gott und Gott im Vaterverhältnis zu ihm. Der Name Vater, den er Gott stets,

einzig, man könnte sagen ausschliesslich giebt, und der des Sohnes, den er für sich in Anspruch nimmt, die Art seiner Andacht, die Form seines Gebetes, die Triebfeder seines bis in den Tod treuen und vertrauensvollen Gehorsams, die Art, wie er seine Heilungen vollzieht, die ersten Erfolge seines Wortes begrüsst, die scheinbare Niederlage seines Werkes aufnimmt und den Unglauben seines Volkes sich erklärt — das alles bezeichnet, offenbart und bestätigt diese innere Beziehung, diese geistige Gemeinschaft und Einheit, in der der Vater sein Leben im Leben seines Kindes verlängert und das Kind im eigenen Leben das Leben seines Vaters fühlt. Das war sicher der Wesensgrund in seinem Bewusstsein, der originale und unterscheidende Zug seiner Frömmigkeit: das ist auch das Prinzip und das Wesen des Christentums.

Was wir gleich anfangs in dem Bewusstsein Jesu wahrnehmen, das finden wir thatsächlich auch in der Erfahrung aller Christen. Sie sind genau soweit Christen, als sich die kindliche Frömmigkeit Jesu in ihnen wiedererzeugt, und ihre eigene Frömmigkeit nach seinem Bild und Vorbild bestimmt. Man erkennt sie und sie selber erkennen sich an diesem einzigen aber genügenden Zeichen, an diesem Vertrauen, womit sie Gott ihren Vater nennen, auf seine Liebe in allem vertrauen, was sich auf ihr Geschick in der Gegenwart und in der Zukunft bezieht, und schon jetzt dieses Leben der Selbstverleugnung und der Hingabe an Andere leben. Alle diejenigen, welche auf diese Weise ihr Innenleben aus der niederen Stufe der Selbstsucht oder des Hochmuts in die höhere Region der Liebe und des Lebens in Gott emporgehoben, welche in dieser gründlichen Bekehrung mit der Verzeihung und dem Vergessen ihrer Vergangenheit den Keim und die Hoffnung eines höheren Lebens, des vollkommenen und folglich ewigen Lebens gefunden haben, bilden durch die ganze Geschichte hindurch die wahrhaftige religiöse Nachkommenschaft Christi; sie erhalten seinen Geist in lebendiger Wirksamkeit, sie setzen sein Werk fort und bleiben in religiöser Hinsicht ebenso von ihm abhängig und nach seinem Bilde geprägt, wie dies die Nachkommen eines mehr oder weniger bekannten Ahnen sein können, dessen Blut und Leben niemals aufgehört hat, in ihren Adern zu rollen.

Dieses Kindesbewusstsein im Verhältnis zu Gott und Bruderbewusstsein gegenüber von den Menschen ist es, was den Christen ausmacht und folgerichtig den gemeinsamen Zug aller Christen

bildet. Dazu fügen wir noch bei, dass dieses Prinzip des Christentums in wunderbarer Weise den beiden Grundaussagen des christlichen Bewusstseins entspricht, die wir gleich am Anfang festgestellt haben. So findet sich der Widerspruch, der uns so drohend erschien, aufgelöst und versöhnt. Einerseits bleibt das Christentum wirklich vermöge seines Prinzips der kindlichen Vereinigung mit Gott die ideale und vollkommene Religion; andererseits erscheint es als eine Thatsache, die nur im Bewusstsein Jesu Christi ihre Wirklichkeit gefunden hat, so dass diese religiöse Wirklichkeit uns mit dem imperativen Charakter des Ideals sich aufdrängt. Man kann ja sich entschliessen, über alle Religion sich hinwegzusetzen; wenn man aber eine haben will, so kann man sich keine Beziehung wünschen oder selbst einbilden, die zugleich geistiger und strenger, heiliger und freudenvoller, freier und zutraulicher wäre, als die, welche in dem Kindesbewusstsein Jesu Christi ihren weihevollen Anfang gefunden hat. Was kann es, was das Leben anbelangt, geben über einem Leben gegenseitiger und vollkommener Liebe, über einem Gott, der dem Menschen sich hingiebt und in ihm seine Vaterschaft verwirklicht, über einem Menschen, der an Gott ohne Furcht sich ergiebt und in ihm seine Menschheit verwirklicht? Ist die religiöse Entwicklung nicht vollendet an dem Tage, wo diese beiden Gegensätze, Gott und der Mensch, die einander vom Beginn des bewussten Lebens auf der Erde entgegen getreten sind, sich gegenseitig durchdringen, um eine geistige Einheit in der Liebe zu erreichen, wo Gott dem Menschen innerlich wird und in ihm lebt, wo der Mensch seinem Gott innerlich wird und in ihm die völlige Entfaltung seines Wesens findet? So ist also das Christentum die absolute und endgiltige Religion der Menschheit.

Aber zu gleicher Zeit zeigt sich, dass diese kindliche Frömmigkeit in der Person Jesu Christi eine wahrnehmbare Erscheinung gewesen ist und bleibt, so dass die ideale vollkommene Religion von ihrem Ursprung an und sodann auch von Geschlecht zu Geschlecht als eine historische und positive Religion sich darstellt. Es handelt sich hier nicht um ein abstraktes Ideal, nicht um eine theoretische Lehre, die über dem Haupte der Menschheit schwebt, sondern um das Prinzip und die Ueberlieferung eines neuen Lebens, um einen unerschöpflich fruchtbaren Keim, der wie ein Pfropfreis dem Stamm des menschlichen Lebens eingepflanzt ist, um dasselbe nicht nur ideal, son-

dern thatsächlich auf eine neue Lebensstufe zu erheben. Das, was das anfängliche menschliche Bewusstsein gewesen ist, als es sich von dem mütterlichen Naturboden loslöste und damit die Menschheit verwirklichte, das war für die Gründung des Reiches Gottes auf Erden, d. h. für das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe, das schöpferische Bewusstsein Christi, als es sich aus der antiken Menschheit erhob. Daher kommt es, dass wir uns hier nicht mehr einer Vernunftlehre oder einer spekulativen Weltanschauung, sondern einer wirklichen Macht, einer Lebenskraft gegenüber befinden, mit der niemand mehr — ich sage nicht der Form nach oder von aussen, sondern thatsächlich und von innen heraus — brechen kann, ohne zugleich mit dem höheren Geistesleben und mit aller Zukunftshoffnung, wie mit aller Freudigkeit und Gesundheit des Gewissens überhaupt zu brechen.

Wenn man den Leuten unseres Zeitalters das Christentum in dieser geschichtlichen und positiven Gestalt vorführt, so lassen sie es im allgemeinen nicht daran fehlen, Einsprache zu erheben und den Christen den Vorwurf zu machen, dass sie ihren Glauben und ihr unbegrenztes Vertrauen auf eine geschichtliche Ueberlieferung gründen, die doch allen Unsicherheiten und Zweifeln unterworfen ist, welche eine nur einigermassen strenge Kritik auf allen Gebieten der alten Geschichte erhebt. Hier stehen wir in Wirklichkeit vor einer Alternative. Entweder gelangt man dazu, alle diese Zweifel und Unsicherheiten inbezug auf das Leben und die Person Jesu zu zerstreuen; da das aber nur das Ergebnis genauester Studien sein kann, für welche nur eine kleine Zahl die nötige Musse und wissenschaftliche Tüchtigkeit besitzt, so wird in diesem Falle die christliche Gewissheit nur der Alleinbesitz einer kleinen auserwählten Schaar von Gelehrten sein. Oder man muss im Namen einer übervernünftigen Auktorität Allen den blinden Glauben an das zur Pflicht machen, was die ersten Dokumente des Christentums erzählen, und dann tritt der religiöse Glaube notwendig in Konflikt mit den Grundrechten und Grundforderungen aller und jeglicher historischer Kritik. Dieses Dilemma wäre in Wahrheit unüberwindlich, wenn es, um ein Christ und davon überzeugt zu sein, dass das Christentum die vollkommene Religion ist, schlechterdings notwendig wäre, diese ganze evangelische Geschichte für wahr zu halten, wenn die Ueberlieferung oder die Legende über Christus in Wirklichkeit das Wesen des Christentums ausmachen würde. Wir haben aber

dieses Wesen in der religiösen Erfahrung, in der inneren Gottesoffenbarung gefunden, die sich zum ersten Mal in der Seele Jesu Christi vollzogen hat, und die sich, wenn auch vielleicht weniger lichtvoll, so doch unmissverständlich, in der Seele aller seiner wahren Jünger bezeugt und wiederholt. Daraus folgt, dass das Prinzip des Christentums nicht eine Erinnerung an die Vergangenheit oder eine tote in einem Dokument verschlossene Lehre ist, sondern etwas stets Lebendiges, das sich mit dem Christenleben selber fortpflanzt und in allen Generationen gegenwärtig bleibt. Man darf ja freilich die geschriebenen Urkunden der Vergangenheit nicht verachten; sie sind von unschätzbarem Werte; aber sie sind doch immerhin das Erzeugnis des christlichen Lebens selber. Und dieses hängt davon nicht so schlechthin ab, dass es ohne sie erloschen sein sollte. Wie viele unwissende Leute, die weder lesen noch schreiben konnten, sind ausgezeichnete Christen gewesen, ohne etwas Authentisches über Christus zu wissen, es sei denn, dass sie durch ihn Kinder des Vaters geworden sind! Die historische Kritik hat alle Rechte einer legitimen Wissenschaft; sie ist sogar etwas Vortreffliches, und wir pflegen sie mit einer heldenmütigen Leidenschaft, um die positive Wirklichkeit aus den mythologischen Legenden loszulösen, welche sich in alle alten Geschichten einmengen. Aber sie vermag zur Schwächung oder Stärkung der geistigen Bedeutung des christlichen Prinzips nichts zu leisten, da dessen Wertbestimmung allein Sache des religiösen Bewusstseins ist. Hier treten, wie Pascal sagt, Dinge anderer Gattung auf und hier fehlt ein gemeinsamer Massstab.

Je weiter wir vorwärts gehen, um so mehr gelangen wir dazu, zwischen dem Grund und den verschiedenen zufälligen Formen des Christentums, zwischen dem religiösen Bewusstsein und dem jeweiligen Ausdruck, den es finden konnte, zu unterscheiden. Wir haben soeben das Sohnesverhältnis Jesu herausgehoben und darin das Wesen und das Prinzip der neuen Religion selbst gefunden, wie sie durch ihn in die Welt eingeführt worden ist. Alle Christen, denke ich mir, werden hierüber einig sein; aber es haben weder alle Christen in der Vergangenheit dafür dieselbe Erklärung gegeben, noch geben sie eine solche in der Gegenwart. Man muss hier einem Missverständnis vorbeugen und verhindern, dass man nicht das psychologische Phänomen, die geistige lebendige Thatsache, welche wir in der Seele

Christi festgestellt haben, mit den theologischen Erklärungen und folglich mit den daraus abgeleiteten Dogmen verwechsle und identifiziere. Während die Thatsache des Bewusstseins eine ist, sind die Erklärungen und die Dogmen sehr verschieden.

So haben die ersten Christen, die man noch die Nazarener nannte, die Gottessohnschaft Jesu aus seiner Eigenschaft als Messias erklärt; er war der „Sohn Davids“ und es war eine Gewohnheit des Altertums, die Nachkommen und Erben der Könige, Götter oder Söhne von Göttern oder Söhne Gottes zu heissen. Aber diese wesentlich politische und ganz jüdische Erklärung genügte nicht lange. Ums Jahr 80, etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Jesu, stellte man sich dessen Gottessohnschaft, um ihn besser von den übrigen Menschen zu scheiden und sich eine bessere Rechenschaft über seine Sohnschaft zu geben, als einen Akt physischer Zeugung vor. Man erzählte sich unter dichterischer Form, dass Jesus ohne Mitwirkung eines irdischen Vaters zur Welt gekommen sei, nur durch die übernatürliche Empfängnis im Schoss einer Jungfrau, welche durch die verborgene Kraft des heiligen Geistes Mutter geworden war. Eine volkstümliche und fromme Legende, die gewiss einen tiefen Sinn in sich birgt, die man aber erklären muss, und welche jedenfalls weder die erste Generation der Christen, noch die Apostel, noch Jesus selbst gekannt haben. Später konnte auch das dem christlichen Bewusstsein, das mit allen Mitteln danach strebte, den Reichtum und die Gewissheit seines geistig-sittlichen Gehaltes an den Tag zu legen, nicht mehr genügen. Ein göttliches Wesen konnte nicht erst von einem geschichtlichen Zeitpunkt datieren. Dieses Wesen, das unter Herodes auf die Welt gekommen ist, hat vielmehr im Schosse Gottes präexistiert. Es war der Logos, dessen metaphysische Aufgabe war, der Welt das göttliche Leben zu offenbaren. Seine Geburt war bloss eine Menschwerdung, deren Art und Weise den Verfasser des vierten Evangeliums nicht weiter interessiert. Das Wichtige ist hier, dass der ewige Sohn, welcher von Anfang an beim Vater war und in welchem die Quelle des Lebens und des Lichts gegeben war, im menschlichen Fleische erschienen ist und durch den durchsichtigen Schleier seiner Menschheit einige Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit hindurchscheinen liess, um uns das Licht und das Leben zu geben. So wurde in der Zeit nach Origenes auf den Konzilien zu Nicäa und Chalcedon unter sehr

langen und heftigen Streitigkeiten das kirchliche Dogma von der Gottheit Jesu begründet.

Wir verfolgen diese Geschichte des Dogmas nicht weiter; wir wollen auch nicht weiter die neuen und noch grösseren Schwierigkeiten erzählen, welche die von den Konzilien festgesetzte Formel alsbald dem Nachdenken bot, auch nicht wie man sie aufzulösen versuchte, und zwar zuerst durch die doketische Theorie von der Mitteilung und der gegenseitigen Vertauschung der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur, sodann durch die Hypothese von der Kenose, d. h. von der Verwandlung des göttlichen Logos in den Menschen Jesus und sodann des Menschen Jesus in den göttlichen Logos. Man muss die Erörterung dieser Spitzfindigkeiten den Theologen vom Handwerk überlassen. Unter diesen poetischen oder metaphysischen Erklärungen kann sich Jeder die auswählen, die ihm am besten gefällt, es sei denn, dass man, was bei weitem das Gescheiteste wäre, überhaupt keine derselben annehmen und dafür anerkennen wollte, dass keine zum Wesen des Christentums gehört, dass alle an dem übermütigen Ehrgeiz leiden, etwas sagen zu wollen, von dem man schlechterdings nichts weiss, und dass es viel klüger wäre, wenn man sich zur Erklärung des Bewusstseins Jesu und seines Sohnesverhältnisses an die religiöse Versicherung der unwissenden und kindlichen Leute halten würde: „Das hat Gott gethan.“ Von göttlichen Schöpferthaten begreifen wir stets nur die Wirkungen, die zumal ebenso auffallend als geheimnisvoll sind[1].

Doch sind diese metaphysischen Theorien nicht ohne Gefahr. Sobald man sie als das Wesen des Christentums ansehen will, alterieren sie die religiöse Bewusstseinsthatsache, welche sie zu erklären und zu beschützen vorgeben, in schwerer Weise. Sie verwandeln nämlich das, was bei Jesus ein sittlich-menschliches Gefühl war, in ein metaphysisches Verhältnis, und seine persönliche und lebendige Frömmigkeit in einen schweren, toten Stein. In dem Bestreben, um jeden Preis aus diesem doppelten Gedanken der Sohnschaft und der Vaterschaft etwas Uebernatürliches zu machen, machen sie daraus etwas Aussermenschliches, das der Menschheit schliesslich vollständig fremd wird. Sie setzen es ausserhalb des sittlich-religiösen Lebens und da-

[1] A. Reville, Hist. du dogme de la divinité de J. C. 1878.

durch eben heben sie es völlig auf. Wenn in Jesus das, was sich als Gottessohn weiss und sich so nennt, nicht der Mensch selber ist, sondern ein vermöge seines metaphysischen Ursprungs göttliches Wesen, dann ist ja klar, dass er für sich einen Vorzug voraus hat, der den übrigen Menschen mit ihrer durchaus irdischen Abstammung gar nicht mitgeteilt werden kann. Die religiöse Erfahrung, die göttliche Offenbarung, die sich in seinem Bewusstsein vollzogen hat, kann dann in meinem Bewusstsein nicht mehr geschehen. Jesus bleibt mir wesentlich fremd; er teilt mir vielleicht ein Almosen mit, wie ein Königssohn einem Armen ein Geldstück schenkt; aber er ist nicht mein Bruder; sein Geistesleben ist nicht mein Leben, sein Gebet kann mein Gebet nicht werden. Das Dogma von seiner metaphysischen Gottheit trennt ihn für immer von der Menschheit, abgesehen davon, dass es sein Menschenleben in einen lügenhaften Schein verwandelt.

Aber noch mehr. Der antike Gegensatz zwischen Gott und Mensch erscheint hier noch unversöhnlicher als vorher. Ebensowohl im Bewusstsein des Christus der Konzilien wie in meinem christlichen Bewusstsein thut sich zwischen beiden stets eine unermessliche Kluft auf. Meine Vereinigung mit Gott wird zerrissen; mein Heil ist gefährdet und die vollkommene, die endgiltige Religion, die ich gefunden zu haben glaube, löst sich in Nichts auf. Ich befinde mich wieder in einer Art verfeinerten und höheren Heidentums, einem Christentum gegenüber, das mit seinen transscendent-metaphysischen Formeln nur eine neue Art von Mythologie bildet.

Kehren wir darum eiligst zu dem Christus der Geschichte, d. h. zu dem allein wirklichen und lebendigen Christus zurück. In ihm finde ich den „Menschensohn“, in welchem sich das Leben seines Geschlechtes zusammenfasst, so dass, was in ihm von neuem religiösen Leben offenbar wird, sich auch im Geschlecht selber und zu seinem Nutzen offenbart und verwirklicht. In ihm überschreitet die Menschheit eine entscheidende Etappe ihrer dunkeln und schmerzvollen Entwicklung, um dadurch zum Mannesalter zu gelangen. Alles, was Jesus empfindet, alles, was er empfängt, alles, was er gewinnt, alles, was in ihm vorgeht und alles, was er nach aussen thut, das geschieht, vollzieht und wiederholt sich, bildet eine Errungenschaft und einen Vorrat im Schosse der Menschheit. In ihm nennt der Mensch

Gott: „Vater"; in ihm antwortet Gott dem Menschen: „Mein Sohn." Jesus hat nichts allein für sich. Bei ihm giebt es keinen geistigen Egoismus und kein metaphysisches Monopol. Ich weiss nicht, woher er kommt und wie er in diese Welt eingetreten ist. Aber was ich als sein Bruder nach dem Geist und nach dem Fleisch weiss und behaupte, ist das: er gehört der Menschheit an wie jedes Kind eines Weibes; die Menschheit ist seine Mutter und lebt in ihm. Alle Zuversicht und alle Freude seiner Seele, jedes Gebet seines Herzens, all seine Demütigungen und all seine Herrlichkeit, das ganze innere Drama seines Bewusstseins und das äussere Drama seines Lebens — das alles vollzieht sich in vollkommener und lebendiger solidarischer Gemeinschaft mit der Menschheit. Seine kindliche Frömmigkeit vor allem ist die Frömmigkeit eines Menschen; die Offenbarung des Vaterherzens Gottes in ihm geschieht in dem Herzen eines Menschen; und aus diesem Grunde kann diese Offenbarung und dieses Frömmigkeitsverhältnis bis ins Unendliche in jedem menschlichen Bewusstsein zum Heil der Welt sich wiederholen. Wie anders und unter welcher sonstiger Bedingung könnte er als Erbe des früheren Lebens der Menschheit und als Anfänger einer neuen Entwicklung in der Geschichte erscheinen?

III.

Das Evangelium Jesu.

Das christliche Prinzip erscheint, was Gefühl und Begeisterung anbelangt, einfach und rein in der Seele Jesu Christi. Seinen charakteristischen Ausdruck und seine lehrhafte Entfaltung findet es dann abschliessend in seinem Evangelium. Richtig verstanden ist nämlich das Evangelium nur die volkstümliche Uebertragung und unmittelbare Anwendung der Frömmigkeit Jesu für die soziale Umgebung, in der er lebte. Wie eine ungekünstelte wunderbare Blüte entwickelt sich alles aus seinem Sohnesbewusstsein heraus: sein messianischer Beruf und sein Doppelamt im Heilen und Predigen, sein Benehmen und seine Reden, seine sittliche und seine religiöse Lehre, seine unbedingte Selbsthingabe in seinem Leben und in seinem Tod. In diesen Mittelpunkt muss man sich versetzen, um zu sehen, wie hieraus alles Uebrige herausstrahlt. Hier findet sich die innere lebendige Einheit für seine Lehre und für sein Geschick. Er verkündigt

weder ein Gesetz noch ein Dogma; er gründet keine gesetzliche Anstalt. Seine Absicht ist ganz anderer Art: er will vor allem das sittlich-religiöse Leben wecken, die Seele aus ihrer Schlaffheit aufrütteln, ihre Ketten brechen, ihre Last erleichtern, sie zu einem Leben in Thätigkeit, Freiheit und Fruchtbarkeit anspornen. Er betrachtet sein Werk als gethan, sobald er sein Leben, seine Frömmigkeit einigen armen Gewissen mitgeteilt hat, die in Schlaf und Tod lagen. Niemals hat ein Mensch wie dieser Mann gesprochen, weil niemals ein Mensch sich so wenig um das, was wir „Rechtgläubigkeit“ nennen, d. h. um abstrakte und korrekte Formeln bekümmert hat. Er zieht die Sprache des Volkes der der Gelehrten vor; er braucht nur Bilder, Wortspiele, Paradoxien, Gleichnisse, geläufige Gedanken der Ueberlieferung, Redensarten, die wörtlich genommen das Inadäquateste von der Welt sind, aber zum Ersatz dafür thatsächlich die lebendigste und anregendste Kraft besitzen. Alle seine Sprüche und Gleichnisse sind wie von einer rauhen Schale umgeben. Man muss die Nuss zerschlagen, um den Kern, der von unendlicher Süssigkeit ist, schmecken zu können. Jesus wollte seine Zuhörer nötigen, jedes seiner Worte sich zurechtzusetzen, dieweil er sie zu innerer, freier, persönlicher Selbstthätigkeit antreiben, der Religion des Buchstabens und der Ceremonien ein Ende bereiten und eine Religion des Geistes gründen wollte. Wer sich beim Lesen des Evangeliums nicht dieser Arbeit der inneren Aneignung und Auslegung hingiebt, wer nicht über den Buchstaben und die äussere Form hinaus sich zum Verständnis des Geistes und des innersten Bewusstseins des Meisters emporschwingt, der wird auch heute noch seine Lehre nicht verstehen noch von ihr einen Gewinn ziehen können. Wer nicht mit ihm arbeitet, indem er ihn hört, wer nicht durch die Worte zur Seele hindurchdringt, der geht völlig leer aus. Jesus giebt nur dem, der da hat, oder wenigstens der zu haben verlangt. Er leitet nur die zur Wahrheit, die sie suchen; er vergiebt nur denen, die bussfertig sind; er tröstet nur die, welche weinen, und sättigt nur diejenigen, die einen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Liebe haben.

Das ist das eigentümliche Wesen seines Evangeliums. Da wir dasselbe hier nicht nach seinem ganzen Inhalt darlegen können, werden wir uns darauf beschränken, die religiöse Stellung Jesu zu den Dingen und den Menschen, angesichts der Natur und angesichts der menschlichen Gesellschaft zu zeichnen.

Im Frieden mit Gott fand Jesus auch den Frieden mit der Welt. Die Vorstellung von der Natur als einer furchtbaren Schranke, die sich zwischen Gott und den Menschen erhebt und die Hoffnung in unseren Herzen und das Gebet auf unseren Lippen ertötet, gab es für ihn nicht. Die Natur war für ihn der Wille des Vaters. Er unterwarf sich ihr mit Freude und Vertrauen, während wir dies nur mit verzweifelter Ergebung thun. Er fühlte sich weder als Waise noch als Fremdling in der Welt; er bewegte sich ungezwungen und sicher, nicht wie ein Sklave, sondern wie ein Kind in dem Hause, das sein Vater mit seiner Gegenwart erfüllt. Ist es doch sein Vater, der alle Dinge leitet: er lässt die Sonne aufgehen über die Gerechten und über die Ungerechten; er wacht über die Sperlinge; er kleidet die Lilien auf dem Felde; er giebt das Leben und die Speise für das Leben, den Leib und seine Kleidung; er bezeichnet die Arbeit, die wir zu thun haben, die Prüfungen, die wir auf uns nehmen sollen. Er lässt uns niemals allein. Sein Geist belebt und erhebt unseren Geist. Er steht am Ursprung unseres Lebens und an seinem Ziel. Wir befinden uns immer unter seiner Vaterhand.

Jesus besass freilich von der Welt nicht die Vorstellung, welche uns seit drei Jahrhunderten die Wissenschaft geliefert hat. Sein Horizont hatte nicht die Unermesslichkeit des unserigen. Man braucht es gar nicht zu bezweifeln, dass er mit vollkommener Unbefangenheit die kosmologischen Vorstellungen teilte, welche zu seiner Zeit im jüdischen Volk wie bei allen anderen Völkern herrschten. Seine Welt war verhältnismässig eng und klein. Jesus hat wohl niemals den Schauder empfunden, der das Denken Pascal's übermannte, wenn er auf das ewige Schweigen des unendlichen Raumes lauschte. Er hat nicht die noch schrecklichere Vision von unüberwindlichen Naturgesetzen, auch nicht die von den Dunkelheiten der Menschheitsgeschichte von dem vorgeschichtlichen Zeitalter des Höhlenmenschen und dem Leben der wilden Urvölker an bis zu der unsicheren und schwankenden Dämmerung gehabt, die wir unsere Civilisation heissen.

Wir wollen dies Alles anerkennen und Jesus gar nicht über die Abhängigkeit von seinem Volk und seiner Umgebung in dieser Hinsicht hinausheben. Aber seine kindliche Frömmigkeit hing keineswegs von seinem Wissen oder von seiner Unwissenheit ab. Das Mehr oder Weniger von Kultur macht in dieser Gattung

von Gefühlen nichts aus. Die Irreligiosität war zu seiner Zeit weder schwerer noch seltener als in der unserigen, und es ist nur eine Täuschung, wenn man sich einbildet, dass seine Welt, dieweil sie enger war, deshalb auch ärmer an anstössigen Missgeschicken und an Schwierigkeiten für das sittliche Bewusstsein war, und weniger Schwierigkeiten zur Ausübung der Frömmigkeit und des Glaubens dargeboten habe. Die Welt der Apokalypsen, in der Jesus leben und wirken sollte, war keineswegs leerer an Geheimnissen und Schrecken als die unserige. Nur seine kindliche Frömmigkeit gab Jesus das hinreichende Mittel und die genügende Kraft, sie zu überwältigen. Er meinte, dass es viel eher die Pflicht des Menschen sei, sein Herz zu ändern, als die Ordnung der Dinge, das heisst den Willen Gottes. In dem Gebet, das er seine Jünger lehrte, findet sich nichts von Zauberformeln, von Magie, von Wundersucht. Im Grunde kommt es ganz hinaus auf das Wort: „Dein Wille geschehe, o Vater!" Sein Gehorsam in seinem Herzen bestand zur einen Hälfte aus kindlichem Vertrauen und zur anderen Hälfte aus heldenhafter Selbstverleugnung. Unter die Heimsuchungen seines Lebens hat er sich ohne Murren wie ohne Schwachheit gebeugt und angesichts des Todes hat er die Glaubensbitte, die einzige, die auch uns zuletzt noch übrig bleibt, gesprochen: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände!"

Dem Universum und seinen Gesetzen gegenüber gilt es freilich für das Ich des Einzelnen, sich zu unterwerfen und auf den eigenen Willen zu verzichten. Der einzige Punkt, auf den es ankommt, ist, dass wir wissen, auf welchem Altar wir dieses Opfer vollziehen sollen. Diejenigen, die es auf dem Altar der blinden Gottheit darbringen, die sie die Natur der Dinge nennen, finden keinen Trost. Die, welche es mit Jesus in den Armen des himmlischen Vaters thun, vollbringen es in Freude und in Kraft. Von dem ersten Erwachen seines Bewusstseins an bis zu seiner höchsten Entwicklung leidet der Mensch an diesem radikalen Widerspruch; er fühlt, wie sich zwischen seiner Vorstellung, die er allmählich von der Welt gewinnt, und der Vorstellung, die er über sich selber gewinnt, ein tötlicher Konflikt erhebt. Das Ich will die Welt erobern und erobert sie auch in der That; ja es geht in seinen Gedanken darüber hinaus; aber die Welt rächt sich, sie zerdrückt das Ich mit dem Gewicht unüberwindlicher Gesetze, sie verschlingt es samt seinen Kräften, seinen

Werken, seinem Denken wie ein eintägiges Nichts. Jesus hat diesen Widerspruch gefühlt; er hat unter diesem Konflikt gelitten. Aber er hat diesen Gegensatz durch ein drittes Wort gelöst, in dem der Friede zwischen den beiden anderen hergestellt wird: Das ist der Begriff des Vaters, dessen wohlthätiger Wille gleichermassen im Menschen und in der Welt herrscht. Und diese glückliche Lösung des Lebensrätsels ist es auch, welche die Religion Jesu zur Religion der Hoffnung macht.

Im Verkehr mit den Menschen und im Schoss des sozialen Lebens fühlte Jesus, wie noch andere Beziehungen und neue Verpflichtungen in seinem Herzen sich anknüpften. Seine Sohnesliebe wurde zur Bruderliebe. Das erste Gebot: „du sollst Gott lieben von ganzem Herzen“, erzeugte notwendig das andere: „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Der Vater, der in mir lebt, lebt ebenso im Nächsten; er liebt ihn ebenso, wie er mich liebt. Ich muss ihn also ebenso in ihm lieben wie in mir selber. Diese väterliche Gegenwart Gottes in allen menschlichen Seelen schafft in ihnen nicht bloss ein Band, sondern eine wesenhafte und sittlich-religiöse Einheit, welche sie zu Gliedern eines und desselben Leibes macht, mögen auch sonst die sie trennenden äusseren und zufälligen Unterschiede sein, wie sie wollen. Aus der himmlischen Vaterschaft ergiebt sich die Brüderschaft auf Erden. Aus dem Verhältnis der Gerechtigkeit und Liebe zu Gott erwächst ein ähnliches Verhältnis zwischen den Menschen.

Indem ich so die religiöse Verbindung Jesu mit seinen Brüdern auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen suche, fürchte ich nur, die Sache abzuschwächen. Es handelte sich ja für ihn nicht um eine Theorie; denn er hat niemals eine Theorie aufgestellt und auch niemals über die Brüderlichkeit der Menschen eine Lehre formuliert; es handelt sich hier um eine Gemütsbewegung, um das lebhafte Gefühl von Verwandtschaft und Verbundenheit, um ein wahrhaftes Familienleben, wo im Herzen dieses älteren Bruders einesteils die ganze Liebe und Barmherzigkeit des Vaters und anderenteils der ganze Jammer und das ganze Elend der jüngeren Brüder widerhallt. In seinen Gleichnissen sagt Jesus nicht kurzweg: „der Vater“, sondern „der Familienvater“, „der Hausherr“. Denn einen Vater giebt es nicht ohne Kinder und die Menschheit ist, wenigstens auf Erden, die Familie, durch welche thatsächlich die Vaterschaft Gottes sich verwirklicht.

Aber Jesus traf in der menschlichen Gesellschaft die Sünde mit all ihren Wirkungen sittlichen Niedergangs und physischen Leidens an. Aus dem Zusammentreffen seiner kindlichen Frömmigkeit und dieses grossen menschlichen Elends erwuchs für ihn ein doppelter Ruf: des Vaters Stimme in seiner Seele, die Klage seiner Brüder um ihn her; und dieser doppelte Ruf erzeugte sein Amt, Andere wiederaufzurichten, sie zu trösten, ihnen das Heil zu bringen. „Der Geist des Herrn ist auf mir; denn er hat mich gesalbt; er hat mich auserwählt, den Gefangenen die Freiheit, den Kranken die Heilung zu bringen und das Gnadenjahr des Herrn zu predigen"[1].

So stammt alles aus derselben Quelle. Doch sollte er nicht bloss dem Einzelnen Heilung und Rettung bringen. Die Familie Gottes war nicht minder heruntergekommen, unterdrückt, durch alle Mächte des Bösen zersetzt und so eine Beute des Hasses, selbstsüchtigen Ehrgeizes und der Bruderkriege geworden. War es nicht auch hier nötig, ein Werk der Erneuerung zu unternehmen, diese von Gott gesegnete Familie für das Heil der Welt wiederherzustellen und endlich das Reich Gottes, das von so vielen Propheten angekündigt und von allen frommen Seelen und allen Opfern der Ungerechtigkeit so ungeduldig erwartet wurde, nun auch feierlich aufzurichten? Das war sein Beruf als Messias. — Aber wie sollte dieser Sieg des Messias verwirklicht werden? Sollte er ein Werk göttlicher Macht sein, um mit einem Schlag hervorzubrechen und unerbittliche, rücksichtslose Wiedervergeltung zu üben? Seit das Vaterherz Gottes in dem seinigen sich geoffenbart und ganz in demselben ergossen hatte, hatte Jesus ein anderes Gesetz und eine andere Macht erkannt, das Gesetz und die Macht der Liebe, die triumphiert, indem sie sich opfert. So erhob sich auch alsbald in seinem Bewusstsein ein neues Messiasbild, das Bild des Knechtes Gottes, der das Elend und die Sünden seines Volkes trägt, der sich schlagen und erniedrigen lässt und stirbt, um ihm die Heilung und das Leben zu verschaffen. So entstand das Evangelium vom Kreuz. — Je weiter er in dieser Entsagung und in diesem Werk der Liebe und des Schmerzes fortschritt, umsomehr nahm auch die Offenbarung des Vaters in seinem Inneren an Kraft und Licht zu. Als er endlich zu dem klaren und vollkommenen

[1] Lk 4 18.

Bewusstsein gelangt war, dass es für ihn keinen anderen Willen zu thun gebe, als den Willen seines Vaters, keinem anderen Zweck zu dienen, als des Vaters geheimnisvollen Absichten, keine andere Sache zu verteidigen, als die ewige und über alles erhabene Sache seines Vaters, da zweifelte er nicht an dem endlichen Sieg; seine Glaubensgewissheit brach triumphierend hervor und eignete sich, um in aller Freiheit sich Ausdruck zu verschaffen, die kühnsten Verheissungen der Propheten des alten Bundes und der Seher der zeitgenössischen Apokalypsen an. Vermöge seiner Einheit mit seinem Vater fühlte sich der Erbe der Vergangenheit zugleich als Herr über die Zukunft. Auf den Thron der hingeschlachteten Liebe hat er eine unvergängliche Königsherrschaft gegründet. Darin liegt das verborgene Geheimnis seiner Hoffnung, der religiöse und geistige Sinn seiner Weissagungen von seinem nahen Triumphe und von seiner Wiederkehr auf den Wolken des Himmels.

Jesus pflegte zu sagen, dass ein weiser Mann es verstehe, aus der Schatzkammer seines Herzens alte und neue Dinge hervorzuholen. Gerade auf diese Art vollzog er die radikalste unter den religiösen Umwälzungen, indem er nur das Werk des Gesetzes vollenden und die Predigt der Propheten wieder aufnehmen zu wollen schien. Was gab es denn so Mächtiges und so Neues in seinen unscheinbarsten Reden? Nichts anderes als den Schatz seines Sohnesbewusstseins. Die innere Begeisterung, welche hierin unaufhörlich quillt, giebt dem kleinsten Teil seiner Unterweisung, den ältesten Worten, den gebräuchlichsten Bildern in seinem Munde eine ganz neue Bedeutung und eine unendliche Tragweite. Sein Wort bindet sich an die schon bei allen Propheten überlieferte Antithese von menschlicher Schwachheit und göttlicher Kraft, von Sünde und Vergebung, von Reue und Glauben, von Krankheit und Heilung, von Erniedrigung und Erhöhung. Aber er besitzt eine Art, diese Ausdrücke zu fassen und mit einander zu verbinden und in einander übergehen zu lassen, welche sie zu etwas völlig Neuem macht. „Selig sind die Armen, denn sie werden das Himmelreich erben! Selig sind, die da weinen, denn sie sollen getröstet werden! Selig sind die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden! Selig sind die Sanftmütigen, denn sie sollen das Erdreich besitzen!“ Also das Gefühl des Verlangens, des Elends und des Mangels zu wecken und zu reizen, bis es sich in sein

Gegenteil umwandelt; den Reichtum aus dem Gefühl der Armut, den Trost aus den Thränen, die Siegeskraft aus der Sanftmut und der Schwachheit hervorbrechen zu lassen; im Schmerz über die Sünde das Prinzip und den Keim des neuen Lebens, im Hunger und Durst die Quelle der Sättigung zu finden; die menschliche Seele so ganz durch dieses Drama von Reue und Bekehrung, wo sie sich umbildet und neu gestaltet, hindurchzuleiten — das ist das einzige, aber wunderbare und allmächtige Geheimnis seines Evangeliums.

Er hat über den Menschen und sein geistiges Leben ebensowenig eine Theorie ausgebildet wie über Gott und die Welt. Er begnügt sich damit, im Centrum des menschlichen Bewusstseins seine Stellung zu nehmen und von dort aus bis zur Quelle des Lebens nachzugraben. Er nimmt den Menschen, wie er unter allen Klimaten und unter allen Lebenslagen ist. Er erklärt ihn nicht für völlig unfähig zum Gutesthun; aber er schmeichelt ihm auch nicht, indem er sein natürliches Elend verschleiert. Er kennt ihn, wie er eifrig und schwach, voll von Bedürfnissen und Täuschungen, fähig zur Umkehr, allen Leidenschaften unterworfen und ein Opfer aller Sklavereien ist. Er behandelt ihn als einen Kranken, was er auch in Wahrheit ist, und er leitet ihn an, im Gefühl seiner Krankheit den Anstoss zur Genesung zu finden. Weit davon entfernt, das Sittengesetz abzuschwächen, verschärft er es im Gegenteil, wie man ein Seziermesser schärft, um desto besser in das lebendige Fleisch schneiden und bis zu den Knochengelenken und zum Mark durchdringen zu können; er überbietet die Forderungen des herkömmlichen Ideals unendlich; er steigt von der äusseren Handlung hinauf zur Gesinnung des Herzens; er setzt die Lüsternheit dem Ehebruch, und den Zorn oder Hass dem Mord selbst gleich. Er predigt seinen Jüngern, ihre Feinde zu lieben, für die zu bitten, die ihnen Böses anthun, Gewaltthat nur mit Sanftmut, Beleidigungen nur mit Liebe zu vergelten. Er redet so, nicht um auf der Erde das Recht in seiner Gültigkeit zu schwächen, sondern weil er in dieser Liebe und in dieser Sanftmut die Offenbarung einer höheren Gerechtigkeit und das einzige Mittel sieht, um zuletzt den Sieg des Guten über das Böse herbeizuführen. Deshalb soll die Gerechtigkeit der Seinigen besser sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Sie ist nicht mehr von einem äusseren Buchstaben diktiert, sondern sie hat zu ihrer Seele den Geist des Vaters selbst

und zu ihrer inneren Norm das Ideal, das der Meister in dem Gewissen angezündet hat: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Diese sittliche Weltanschauung würde leicht ins Asketische geraten und sogar trostlos scheinen, wenn ihr nicht ein Gegengewicht beigegeben wäre, das sie human und fruchtbar macht, ohne sie herabzusetzen oder zu zerstören. Dieses Element ist die Barmherzigkeit und die Vergebung, die reine und unbedingte Gnade, welche im Gefühl des Elends der Hoffnung Raum schafft und in der Reue die Pforte für den Glauben und für das Werk des Glaubens öffnet. Diese zwei Elemente, das Gesetz in seiner unerbittlichen Strenge und die bedingungslose Gnade durchdringen sich im Evangelium Christi so tief, dass dieses Evangelium in seiner Ursprünglichkeit und mit seiner Kraft nur durch die völlige Verschmelzung und die beständige Wechselwirkung beider Bestand hat. Ohne die unbeugsame Strenge des sittlichen Ideals wäre die Reue nicht möglich oder wenigstens nicht tief genug, um die Erneuerung des Herzens zustande zu bringen; aber ohne den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit würde die Reue in Verzweiflung umschlagen und bliebe unfruchtbar. Je fruchtbarer diese beiden Elemente des christlichen Lebens in ihrer gänzlichen Vereinigung sind, umsomehr arten sie aus, wenn man sie von einander isoliert oder sie einander entgegensetzt. Was soll denn aus dem christlichen Gesetz ohne das Gefühl der Liebe und ohne das Feuer der Barmherzigkeit anders werden als nur eine Art starrer, steifer, stoischer Moral? Und was würde die Lehre von der Gnade ohne das Dasein einer heiligen Verpflichtung durch das Gesetz anders sein als die Lehre von einem wohlfeilen Ablass oder eines heidnischen Mystizismus? Wir wollen das Salz des Evangeliums nicht zersetzen; es würde sofort allen Geschmack und alle Kraft verlieren.

Aber die Synthese und Verbindung, aus der dieses Salz stammt, hat sich ganz von selber und instinktiv in dem Bewusstsein Christi gebildet; und da wir hier auf die angeborene Ursprünglichkeit des christlichen Prinzips stossen, so müssen wir hier der Sache noch weiter nachspüren und auch den letzten Grund zu enthüllen versuchen.

Eine der auffallendsten Wirkungen der Sünde und des bösen Gewissens ist die Entzweiung der idealen Einheit des Gefühls der Gerechtigkeit und des Gefühls der Liebe und ihr Wider-

streit gegeneinander, so sehr, dass das eine die Verneinung des anderen zu sein scheint. Die Vergebung erscheint uns wie eine Erschlaffung der Gerechtigkeit, wie eine Schwäche, und die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit wie eine Rache. Die Gnade erscheint als unsittlich und das Gesetz als unerbittlich. Dieser Gegensatz ist bezeichnend für das moralische Bewusstsein der ganzen antiken Welt. Findet man ihn nicht auch noch in der gewöhnlichen sittlichen Weltanschauung unserer Zeit? Man fasst das eine nur als die Zornaufwallung eines verleugneten Rechts, und das andere nur als eine Nachgiebigkeit, die gegen das Böse blind ist. Aber unter diesem Gegensatz ist für das menschliche Bewusstsein weder Heil noch Frieden möglich; denn es entrüstet sich mit Schaudern gegen einen sich ewig rächenden Gott, und es schaut mit Geringschätzung auf den schwachen Gott der „guten Leute". Aber hier hat das reine und heilige Bewusstsein Christi Versöhnung und Frieden gestiftet. „Selig sind, die reines Herzens sind", sagt er, „denn sie werden Gott schauen!" Indem das Bild des Vaters in dem klaren und reinen Spiegel des Herzens des Sohnes widerstrahlt, hat es seine zerrissene Einheit wiedergefunden. Keine abnorme Strahlenbrechung stört nunmehr seine Harmonie. In dem Gott Jesu Christi bewahrt die Gerechtigkeit ihre unverletzliche Majestät, obgleich sie sich zugleich als Barmherzigkeit offenbart, und die Liebe bewahrt ihre Sanftmut auch unter dem Charakter der Heiligkeit. Die eine zeigt sich als gerecht nicht sowohl, indem sie Rache und Strafe ausübt, als indem sie sich als Leben mitteilt und den Sünder lebendig macht und rechtfertigt; und die andere offenbart sich als sanft, nicht indem sie das Böse duldet oder bestärkt, sondern indem sie die schuldbeladene Seele bis zur Reue erweicht und sie rettet. Auf diese Weise haben nach dem Wort eines Propheten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die bisher getrennt und feindselig im Bewusstsein des Menschen und Gottes einander gegenüberstanden, für immer am Kreuze, diesem erhabenen Symbol ihrer Einheit, einander geküsst und sich versöhnt. Ist darin nicht die höchste Erfüllung dessen gegeben, was schon seit Anfang im dunklen und tiefen Verlangen der Menschheit lag und noch liegt?

IV.
Eine notwendige Unterscheidung.

Am Schluss dieser langen Betrachtung scheint mir eine Sache sehr klar, nämlich die Notwendigkeit oder die Verpflichtung, in der ich mich von nun an befinde, zwischen dem rein geistigen Wesen des Christentums einerseits und all seinen geschichtlichen Formulierungen und Verwirklichungen, auch den höchsten und treuesten, andererseits zu unterscheiden. Wenn die Religion ein Innenleben, eine wirkliche, im Gefühl vorhandene Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ist, und wenn das Christentum dieses Leben auf der höchsten Stufe ist, so ist es sicher, dass die Religion überhaupt und die christliche insbesondere, die zwei Kennzeichen alles Lebendigen an sich haben müssen. Nun ist das Leben seinem Wesen nach eine ideale Kraft, eine wirkliche aber in seinen Offenbarungen. Es kann sich nur in den Organismen offenbaren, die es erzeugt und belebt. Aber wenn es auch in seinen Werken sich verkörpert, so erschöpft und giebt es sich doch nie in einem von denselben gefangen. Jesus wusste das wohl, als er das Prinzip seines Evangeliums mit dem Sauerteig verglich, welcher den Teig in die Höhe treibt, oder mit dem Samenkorn, das in dem Boden keimt, in den es gefallen ist.

Diese notwendige Unterscheidung wird indessen nicht allgemein gemacht und angenommen. Sogar von denjenigen, die sie in der Theorie annehmen, lassen manche ihre Anwendung bei Seite angesichts von Einrichtungen, Büchern, Dogmen, die sie für heilig erklären. Die Protestanten lächeln über die Katholiken, wenn dieselben das Christentum mit der Kirche identifizieren. Aber obgleich sie diese Unterscheidung annehmen und machen, sobald es sich um die geschichtlichen Kirchen und um die besonderen Dogmatiken handelt, so sträuben sie sich doch auch ihrerseits und legen Verwahrung ein, wenn es gilt, sie auf die Bibel anzuwenden und zwischen dem Wort Gottes und seiner menschlichen, geschichtlich gewordenen Fassung zu unterscheiden.

Dürfen wir noch weiter gehen? Können, dürfen wir sie in voller Redlichkeit endlich auch auf das Evangelium Christi selbst und auf die erste Form anwenden, unter der es zu uns gelangt ist? Die Mehrzahl derjenigen, die uns bisher begleiteten, ziehen sich jetzt zurück und verlassen uns; man sieht, wie sie

sich bücken und ihrerseits, um uns damit zu treffen, dieselben Beweisgründe sammeln, die ihnen selbst ärmlich genug vorkamen, als es sich um die Kirche und sogar um die Schrift handelte. Ich meinerseits kann diese Angst vor der der Kritik überlassenen Freiheit nicht mehr begreifen. Mir scheint es auf alle Fälle unmöglich, zu leugnen, dass es in der Lehre Jesu unsichere Partieen, Dinge, die entweder unrichtig verstanden oder unrichtig erzählt sind, eine morgenländische und zufällige Form giebt, welche notwendig in unsere moderne Ausdrucksweise übertragen werden müssen. Wie sollte man nicht einsehen, dass nicht nur seine Sprache, sondern sein Denken keinen absoluten Charakter trägt? Beide sind beharrlich durch die allgemein angenommenen Ideen jener Zeit, durch den geistigen Stand der handelnden Personen bestimmt; und kann man denn, es sei denn, dass man Jesus gar nicht als einen Mann seines Jahrhunderts und seines Volks gelten liess, ihn von seiner Umgebung völlig loslösen und ihm Vorstellungen zuschreiben, die zeit- und vaterlandslos sind? Ich habe schon einmal das Christentum mit einer grossen Eiche verglichen, die schon seit achtzehn Jahrhunderten lebt, und von der das Evangelium Jesu Christi die Eichel gewesen ist. Aber in der Eichel sind wie im Baum selber selbstverständlich zwei Dinge enthalten: ein Lebensprinzip und ein gewisser dem hebräischen Boden entlehnter Stoff, mit welchem das schöpferische Prinzip sich verbinden musste, um in die Geschichte einzugehen und darin fruchtbar zu wirken. Das Eigentümliche des Lebens besteht darin, einen beständigen Wechsel der Stoffe möglich zu machen und herbeizuführen, aus denen es seine Werke aufbaut. Wenn dieser Stoffwechsel aufhört, dann ist es auch mit dem Leben aus. Wenn das Evangelium Jesu Christi eine einmal abgeschlossene und bewegungslose Sache wäre, wie eine Gesetzes- oder Formelsammlung, so wäre es keine Lebensmacht mehr. Seine Worte bieten den Jahrhunderten Trotz und verwelken niemals; sie sind wahrhaft ewig, weil sie den Lebensgeist, der sie beseelt, frei walten lassen und nicht in einen starren und unveränderlichen Buchstaben einsperren.

Von diesem nun gewonnenen Gesichtspunkte aus nehmen für mich die Beziehungen zwischen Christentum und historischer Kritik eine völlig andere Gestalt an und ich befinde mich in der grössten religiösen Sicherheit. Die Kritik wird für alle diejenigen eine gerechte Ursache der Unruhe bleiben, welche eine

historische und zufällige Form, wie sie auch sein mag, zu absoluter Geltung erheben, und zwar einfach, dieweil eine historische Erscheinung stets bedingt ist und deshalb nie die Merkmale des Absoluten an sich tragen kann. Aber auf dem Standpunkte, auf dem meine Erwägungen angelangt sind, erkenne ich es ganz klar, dass die Kritik gegen das christliche Prinzip nichts vermag, da ja dasselbe im religiösen Bewusstsein sich immer wieder von den relativen und vorübergehenden Ausdrucksformen, die es angenommen hat, loslöst. Die Kritik bringt es jedesmal wieder in seiner idealen Reinheit und ewigen Giltigkeit zur Erscheinung. Anstatt ihm verhängnisvoll zu werden, wird sie ihm notwendig. Es liegt ja ausser allem Zweifel, dass die Lehre und das Werk Christi, nachdem sie während eines halben Jahrhunderts nur durch die mündliche Ueberlieferung erhalten worden sind, uns nicht ohne etliche Veränderungen und sagenhafte Bestandteile zugekommen sein können. Was leistet nun die historische Kritik mit all ihrer Strenge? Nichts anderes, als dass sie diese unsichere Tradition läutert, die Verschleierungen beiseite schiebt, den ursprünglichen Geist Christi uns besser darstellt und folglich das christliche Prinzip in ein sichereres und helleres Licht setzt.

Was von der Predigt des Meisters gilt, das gilt noch vielmehr von der seiner Jünger. Wenn auch die Pflanzen des Christentums einer und derselben Saat entstammen, so variieren sie doch notwendig mit dem Boden, in welchem das Korn gekeimt hat. Alle gehören freilich zu einer und derselben Art, das verkenne ich gar nicht; aber sie bilden nichtsdestoweniger in dieser einen Art unzählige Varietäten. Wie sollte auch das äussere Ergebnis dasselbe gewesen sein, je nachdem der göttliche Samen in das Herz eines unwissenden und kindlichen galiläischen Fischers, in die Seele eines genialen Rabbinen oder in die eines auf der Schule zu Alexandrien herangebildeten Denkers gefallen ist? Werden denn Kirche, Dogmatik, Kultus ganz dieselben sein in Arabien und in Griechenland, bei einem wilden Volk oder in den Centren deutschen Universitätslebens, zu Rom oder an den Ufern der Themse, im Mittelalter in einer feudalen Gesellschaft oder in unseren Demokratien in einem Zeitalter der Vernunftemanzipation und einer freien Staatsregierung?

Hier ist es doch ratsam, einen Augenblick bei dieser staunenerregenden Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Formen des

Christentums, von denen keine vollkommen ist, ohne dass eine deshalb zu verachten wäre, zu verweilen und darüber nachzudenken. Ein oberflächliches Denken könnte aus dieser Wahrnehmung eine Mahnung zum Indifferentismus ableiten; aber eine gewissenhaftere und aufmerksamere Betrachtung schöpft daraus eine entgegengesetzte Mahnung, nämlich die einer immer drängenderen Verpflichtung für die Einzelnen und für die Kirchen, niemals einem trügerischen Behagen sich hinzugeben, sondern unablässig fortzuschreiten. Denn das Christentum ist nichts, wenn es nicht in uns mit Einem Wort ein Ideal ist, das niemals erreicht wird, und eine Geisteskraft, die uns stets weiter treibt, über uns hinauszugehen.

V.

Die Entstellungen des christlichen Prinzips.

Die Unterschiede, welche die historischen Formen des Christentums von einander trennen, sind, wie die der Religion überhaupt, zweifacher Natur: es giebt Unterschiede der Art und Unterschiede des Grades. Die Unterschiede der Art stammen aus der Verschiedenheit der Rassen, der Sprachen, der Bildungsstufen, der Temperamente, der geistigen Begabungen. Unterschiede des Grades hängen von der Stärke und Reinheit des christlichen Glaubens und Lebens selber ab. Die Kirchen und die Völker erlangen ihre Verschiedenheit zumal durch ihr Naturell wie durch den Grad ihrer Bildung und ihres Geisteslebens. Diese beiden Klassen von Unterschieden sollen freilich nicht nebeneinander gestellt werden; sie vermischen sich unaufhörlich und verwickeln sich ins Unendliche. Nichtsdestoweniger bewirken und rechtfertigen sie zwei Arten von Urteilen. Die ersteren beurteilt und anerkennt man mit Duldung und Sympathie, weil man ja vernünftigerweise einen Menschen darum nicht tadeln kann, dass er eine weisse oder schwarze Haut besitzt. Aber die anderen können und müssen sogar notwendig besprochen und beurteilt werden; denn sie schliessen intellektuelle Irrtümer oder sittliche Schwächen, Zersetzungen oder eine Entkräftung des christlichen Prinzips ein, die nur durch kritische Untersuchungen verbessert werden können.

Der Samen des Christentums wird nie auf ein neutrales oder leeres Gebiet ausgestreut. Keine menschliche Seele, kein

gesellschaftlicher Stand ist eine tabula rasa. Stets ist der Platz von überlieferten Vorstellungen, Sitten, Gewohnheiten und Einrichtungen, welche sich eingewurzelt haben und nun den Zustand beherrschen, eingenommen; das Christentum kann also nirgends Wurzel schlagen, ohne mit diesen herrschenden Mächten in Streit zu geraten, ohne den Vorurteilen, den Sitten und den verschiedenen Formen des Aberglaubens, die natürlich widerstehen und selbst, wenn sie besiegt sind, unter anderen Formen in der siegreichen Religion wieder auferstehen, eine Schlacht zu liefern. Nehmen wir einmal das ebionitische Christentum der ersten Jahrhunderte: ist das etwas anderes als eine Mischung, ein Kompromiss zwischen jüdischen und christlichen Elementen? Was werden wir über die katholische Kirche nach Konstantin sagen? Ist es nicht wahr, dass in der religiösen Umbildung, die sich damals vollzog, eine doppelte und wechselseitige Bekehrung stattfand, und dass es schwer ist zu sagen, ob die Heidenwelt eine grössere Veränderung durch das Christentum erlitten hat oder ob das Christentum von den Sitten und der Religion, deren Stelle es einzunehmen glaubte, gründlicher durchdrungen und überwuchert worden ist?

In dieser Beziehung sind auch die glänzendsten Siege niemals vollständig. Auch nach der gründlichsten Bekehrung lebt der alte Mensch wenigstens in seinen Wurzeln im neuen Menschen fort. Der Pharisäer lebte noch lange Zeit in der Seele des Paulus fort, als er schon der Apostel Jesu Christi geworden war. Ebenso geht es in der menschlichen Gesellschaft: politische und religiöse Revolutionen tilgen niemals die Vergangenheit aus. Nach den grossen Kämpfen, in denen die Leidenschaften und Interessen oft ebenso ins Gewicht fallen, wie edle Ideen und grossherzige Gefühle, stellt sich immer zwischen den Richtungen der Besiegten und denen der Sieger durch gegenseitige Zugeständnisse und freiwillige Bündnisse eine Art Gleichgewicht her. Daher stammt im geschichtlichen Christentum das, was wir die Entstellungen des christlichen Prinzips nennen, für welche man allein in unserer modernen Sprache den Namen Häresien vorbehalten sollte.

Man darf sich ja nicht einbilden, dass diese Entstellungen oder Häresien, gegen welche die christliche Kritik unaufhörlich sich zu verwahren die Pflicht hat, willkürliche Dinge von unbegrenzter Anzahl seien. Im Gegenteil, sie sollen und müssen

notwendig in zwei Kategorien zerfallen. Die Ursache der Entstellungen, welche das christliche Prinzip im sozialen Leben erleidet, kann stets nur in der vorhergehenden Tradition, in einer der sittlichen und religiösen Strebungen gefunden werden, welche das Christentum eben überwinden und verdrängen will. Nun sind diese Strebungen auf zwei zurückzuführen: das Streben der Natur- oder heidnischen Religionen und das Streben der Gesetzes- oder jüdischen Religion. Wenn man das alles genauer untersucht, was das geschichtliche Christentum von jeher entstellt hat und noch entstellt, so wird man wahrnehmen, dass jede dieser Alterationen ihrem Charakter nach auf eine jüdische oder eine heidnische Wurzel zurückführt. Das Evangelium, als Religion der Freiheit und der reinen Geistigkeit, hat niemals andere Feinde und kann keine anderen Feinde haben als das Judentum und das Heidentum, die stets bereit sind, in seinem Schoss wieder aufzuleben und es in eine Naturreligion oder eine Gesetzesreligion umzuwandeln.

Zum Beispiel: Das Christentum in der Reinheit seines Wesens begreift die Absolutheit Gottes, d. h. seine vollkommene Geistigkeit und Unabhängigkeit in sich. Daher stammt die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, die allein allgemein menschlich sein kann und allein der christlichen Gottesidee entspricht. Demnach ist auch jedes Streben im Christentum, Gott in irgend eine Erscheinungsform einzuschliessen, ihn an irgend etwas Materielles, Zeitliches oder Räumliches zu binden, den Schöpfer und die Schöpfung zu vermengen oder den Abstand zwischen beiden durch eine Hierarchie göttlicher Wesen auszufüllen, welche unter dem Vorwand, uns als Mittler zu dienen, unseren freien und unmittelbaren Verkehr mit dem Vater unterbrechen — dieses Streben ist im Grunde nur eine Wiederauferstehung des Heidentums und eine Rückkehr zum Götzendienst. Heidentum und Götzendienst, mit deren Verabscheuung man so sehr sich in die Brust wirft, sind ja gar nichts anderes als eine mehr oder weniger bewusste Lokalisation und Materialisation des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade, was auch immerhin der sichtbare Gegenstand sein mag, an den man sie kettet und wovon man ihre Wirkung abhängig macht, der Papst zu Rom oder die Wahrsagerin zu Delphi, die Götzenbilder oder die Bilder der heiligen Jungfrau und der Heiligen, die Liturgie

der Sakramente, die Vergötterung einer Kirche, eines Priestertums oder eines Buches.

Ein anderes Beispiel: Das Christentum kennt nicht allein die Freiheit Gottes, sondern auch seine Heiligkeit, es fordert eine über alle Naturtriebe erhabene sittliche Vollkommenheit, die Einheit von Sittlichkeit und Religion. Daher kommt es, dass alles, was diese Einheit zu zerstören droht, jede Verletzung der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, jeder Versuch, das religiöse Gefühlsleben ausserhalb des Gewissens zu pflegen, alle Magie und Mystagogie, ästhetische Frömmigkeit, religiöse Romantik, alles Christentum à la Chateaubriand, aller sinnliche Mystizismus, die heutzutage so zahlreichen Versuche einer philosophischen oder litterarischen Gnosis, diese neuen Religionen ohne Reue und Bekehrung, alle diese Kulte ohne ein Element sittlicher Heiligung lediglich eine Verderbnis des christlichen Prinzips und mehr oder weniger entlegene Folgen eines Heidentums sind, das noch immer in dem Herzen des Menschen verborgen steckt.

Der heidnischen Alteration oder Häresie zur Seite entwickelt sich in entgegengesetzter Richtung die judaistische Häresie. Das Christentum ist nicht nur Sittengesetz und unbeugsame Heiligkeit; es ist auch und zwar zugleich bedingungslose Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, das verborgene Wirken des Geistes Gottes im Geist des Menschen, um dort das hervorzubringen, was er dort finden will, und dort das zu verwirklichen, was sein Gesetz befiehlt. Gerade das ist es alles, was die Pharisäer an den Worten und an dem Umgang des Herrn mit den Sündern und Verirrten ärgerte: die reine Vergebung ohne alle Zurechnung, die Wiederaufnahme und das Heil durch Reue und Liebe, die über alle äusseren Werke gepriesene Hingabe des Herzens, mit einem Wort das gerade Gegenteil von einem Rechtsverhältnis, von einer verdienstlichen, selbstgenügsamen Tugend, von einer formalistischen Religion und einer rituellen Frömmigkeit. Nun wohlan! Alles, was den Vater vom Kinde zu trennen sucht, was die Freiheit und die Tugend des Menschen als etwas für Gott Aeusserliches und vor ihm Verdienstliches hinstellt, aller Pelagianismus, alle Werkheiligkeit, alle Bedingungen, ausser dem Glauben allein, um Gottes Gnade zu empfangen, als da sind die Zustimmung zu einer Lehrformel, der Sakramentsgebrauch, der Ablass des

Priesters, die äussere Abtötung, das mönchische oder puritanische Asketentum, welches die Sittlichkeit in zwei Teile teilt und im Namen einer phantastischen Heiligkeit den Dualismus in das Werk Gottes einführt — das alles kann man, wie es auch wahrhaftig so ist, nur für einen Rückfall in den gesetzlichen und formalistischen Geist des jüdischen Pharisäismus halten.

So verstehe ich endlich, unter welchen Bedingungen allein das Christentum in seiner geschichtlichen Verwirklichung sich selber treu bleiben kann. Es ist nur möglich um den Preis eines unaufhörlichen Kampfes des christlichen Prinzips gegen alle die Elemente aus der Vergangenheit, die leider in den Neigungen des menschlichen Herzens und in der Trägheit der Massen so beharrliche und wirksame Mitschuldige finden. Weit davon entfernt, dass religiöse Gleichgiltigkeit erlaubt sein sollte, werden vielmehr christliche Kritik und christliches Gebet in jeder Kirche und in jedem einzelnen Leben zur ständigen Pflicht. Ich verstehe die paradoxe Erklärung Christi: „Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen auf die Erde, sondern das Schwert. Ich habe ein grosses Feuer in der Welt angezündet.“ Für das christliche Prinzip nämlich ist der Krieg das Leben. Nicht mehr kämpfen heisst abdanken, heisst sich von der steigenden Flut menschlichen Aberglaubens überschwemmen lassen, heisst sterben. Was ist eine Flamme, wenn sie aufgehört hat zu brennen? Man merke doch, welche Gefahr es ist, das Christentum in einer Kirchenform, die christliche Wahrheit in einem Formular, das Prinzip in einer seiner vereinzelten Verwirklichungen aufgehen zu lassen. Da alle diese zufälligen, zeitlichen Ausdrucksformen unvollkommen sind, müssen sie stets früher oder später geläutert werden. Wie werden sie das aber, wenn der Geist des Christentums nicht unaufhaltsam sich von ihnen loslöst und als Ideal sich über sie erhebt? Seit achtzehn Jahrhunderten ergiesst sich ein Lebensstrom durch die Geschichte der Menschheit. Lasset uns die Schranken niederreissen, welche Fanatismus und Aberglaube immer noch gegen seinen Lauf errichten. Wenn die Wasser stillstehen, so gehen sie in Fäulnis über und verderben und vergiften den Boden, den sie hätten befruchten sollen.

Drittes Kapitel.
Die geschichtlichen Hauptformen des Christentums.

I.
Die Entwicklung des christlichen Prinzips.

Die Unterscheidung zwischen dem christlichen Prinzip und seinen aufeinander folgenden Verwirklichungen macht es möglich, die soviel behandelte Streitfrage über die Perfektibilität des Christentums ohne Mühe zur Lösung zu bringen. Es ist klar, dass das Christentum, wenn man es in seinem innerlichen Prinzip und Ideal zumal betrachtet, nicht perfektibel sein kann. Es ist ja die vollkommene Frömmigkeit, die volle Einheit mit Gott und folglich die absolute, endgiltige Religion. Wenn man es aber in seiner geschichtlichen Entwicklung ins Auge fasst, so ist es nicht bloss perfektibel, sondern das unaufhörliche Fortschreiten ist ihm notwendig, weil Fortschreiten für das Christentum eben Sichselbstverwirklichen bedeutet. Der Keim kann in seinem Wesen nur als Keim und Grundform des Baumes, den er potentiell in sich einschliesst, nicht verbessert werden. Aber der Baum selber gelangt zum Dasein nur durch die Entwicklung des Keimes. Keine Reform, kein Fortschritt, keine Vervollkommnung kann also zum Erfolg eine Hinaushebung des Christentums über sich selber, das heisst über sein Prinzip hinaus haben; denn diese Reformen und diese Fortschritte bewirken nur, dass das Christentum zu wachsender Uebereinstimmung mit diesem Prinzip gelangt, das heisst immer christlicher wird. Andererseits muss das Prinzip in eine geschichtliche Entwicklung eingehen, um seine Ursprünglichkeit und Kraft zu offenbaren, um im individuellen und sozialen Leben, auf dem Gebiet des Denkens und des Handelns, mit einem Worte auf dem ganzen Gebiet der Kultur all sein Vermögen und seine volle Bedeutung zu verwirklichen. Dies hatte Jesus im Auge, als er sagte: „Wem soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist gleich einem Senfkorn, welches das kleinste ist unter den Körnern. Wenn man es aber in die Erde steckt, so wird ein Baum daraus, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen.“

Diese Unterscheidung bietet auch noch einen anderen Vorteil. Denn sie allein macht es dem christlichen Denker möglich, in seinen Urteilen gegenüber von allen Religionsformen gerecht zu sein, sich auf einen wahrhaft historischen Standpunkt zu stellen und so ohne Schwäche wie ohne Gewaltthätigkeit das auszugleichen, was man der Wahrheit und was man der Liebe schuldig ist. Jeder ernste Versuch, das Christentum in einem System oder in einer Kirche zum Ausdruck zu bringen oder zu verwirklichen, verdient Achtung, sobald man es versteht, unter den so sehr fremdartigen Formeln oder unter den so derbsinnlichen Andachtsübungen einige Wirkungen des christlichen Prinzips und Zeichen seiner Gegenwart nachzuweisen. Wenn Geringschätzung und Verachtung keinem Typus des Christentums gegenüber, mag er uns näher oder ferner liegen, am Platze ist, so ist die Illusion hinsichtlich unserer eigenen Kirche, wie unserer persönlichen Frömmigkeit noch weniger erlaubt. Vollkommenheit giebt es nirgends. Jede Gemeinschaft kann für sich wiederholen — und dies umsomehr, je grösser, älter und zahlreicher sie ist — was der Apostel Paulus von sich selber sagte: „Ich schätze mich selbst noch nicht, dass ich das Ziel ergriffen habe; aber ich vergesse, was dahinten ist, ich strecke mich zu dem, das da vorne ist, ich jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod, das uns vorhält die himmlische Berufung in Jesu Christo.“ Die Gewohnheit, die wir haben, alle Wahrheit auf unsere Seite und allen Irrtum auf die Seite der Anderen zu stellen und so Finsternis und Licht einander entgegen zu setzen, fälscht nicht nur das Urteil; sie schädigt auch die Liebe und die Frömmigkeit, stumpft das Gefühl der Brüderlichkeit ab und bleibt stets der Beweis gemeinsamen oder individuellen Hochmuts. Wollte doch jeder sich selber prüfen, wollte jeder seine Kirche ohne Selbstgefälligkeit im Lichte des Geistes Christi beurteilen; er würde damit schnell zu grösserer Demut und Wahrhaftigkeit gelangen. Er würde niemals mehr seine Kirche oder sein Dogma mit dem Christentum selber identifizieren. Mag auch ihre Lehre noch so rein, mögen ihre Werke noch so edel sein, so wird er doch urteilen, dass das doch nur ein Anfang des Christentums, ein teils gelungener, teils verfehlter Versuch im Vergleich zu dem ist, was das christliche Prinzip seit achtzehn Jahrhunderten in der Welt hätte leisten sollen.

Mit solchen Gedanken geziemt es sich, an die Geschichte des Christentums heranzutreten. Das Feld ist unendlich, das Wachstum daselbst unbegrenzt; darum muss man auf Vollständigkeit Verzicht leisten. Da ich weder alles sagen will noch kann, so musste ich einen beherrschenden Gesichtspunkt suchen, von dem aus es möglich sein würde, diese Geschichte in ihrem ganzen Umfang zu umspannen und sie aus der Vogelperspektive zu überschauen, um ihren Lauf zu entwerfen. Treu dem Gedanken, dass das christliche Prinzip dem Sauerteig oder dem Samenkorn gleich in eine schwere und dicke Masse früherer Ueberlieferungen hineingeworfen ist, um sie zu heben und allmählich umzugestalten, habe ich diesen Kampf und diesen Fortschritt vor allem beschreiben wollen. Ich werde versuchen, zu zeigen, wie das Christentum zuerst überall die Formen seiner Umgebung, in der es sich verwirklicht, entlehnt, dann aber, nachdem es sie eine Zeit lang erduldet hatte, sich von denselben allmählich loslöst, über die niedrigeren und vorübergehenden Elemente, die es fesseln, siegt und von einem Zeitalter zum anderen eine immer grössere Unabhängigkeit und eine immer reinere und höhere Geistigkeit an den Tag fördert. Dieser Fortschritt ist langsam, dunkel, oft unterbrochen, aufgehalten durch Rückfälle und Stillstand; er erscheint aber dennoch auffallend, wenn man sich über die sekundären Verwicklungen erhebt und den Abstand zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ankunftspunkt bemisst. Es ist nicht nur das Christentum niemals tiefer erfasst worden, als in unseren Tagen, sondern es ist auch niemals die Civilisation oder die Seele der Menschheit im ganzen genommen tiefer vom Christentum durchdrungen gewesen.

Wenn man von diesem höheren Gesichtspunkt aus die Geschichte des Christentums verfolgt, findet man, dass sie drei sehr bestimmte Phasen durchlaufen und drei wesentlich verschiedene Formen angenommen hat: die jüdische oder messianische Form, die griechisch-romanische oder katholische Form, die protestantische oder moderne Form. Betrachten wir nun den Fortschritt von der einen zur anderen.

II.

Das jüdische oder Messiaschristentum.

Im allgemeinen vergisst oder übergeht man die erste dieser drei Perioden.

Da die katholischen Theologen nicht zugeben können, dass der Katholizismus kein Werk Jesu Christi und der Apostel ist, und dass die Kirche in ihrem Dogma und in ihren Einrichtungen Veränderungen erlitten habe, so bilden sie sich naiver Weise ein, die ersten Christengemeinden zu Jerusalem und Antiochia seien dem ähnlich gewesen, was im 4. Jahrhundert die grossen Kirchen zu Rom, zu Mailand oder Lyon waren; Petrus sei der erste Papst gewesen und habe 25 Jahre sein Oberpontifikat ausgeübt; die Apostel haben durchweg Bischöfe als Nachfolger und Erben ihrer Amtsgewalt eingesetzt. So ist die Geschichte des Urchristentums in der katholischen Ueberlieferung ein Gewebe von Legenden geworden.

Die Theologen des traditionellen Protestantismus gelangten, nur auf einem anderen Weg, zu einem ähnlichen Schluss. Unter dem Einfluss des Dogmas von der Verbalinspiration des Neuen Testaments liessen sie sich dazu verleiten, aus dem apostolischen Christentum ein ideales und abstraktes Vorbild zu machen, dessen Nachahmung und Wiederherstellung die Kraftanstrengung aller Zeitalter sein sollte. Und da sie den Anspruch erhoben, dies in ihren eigenen Vorstellungen und in ihren Einrichtungen und Sitten verwirklicht zu haben, so machten sie aus dieser apostolischen Periode das erste Kapitel der Geschichte des Protestantismus, wie die Katholiken daraus das erste Kapitel des Katholizismus gemacht hatten. In beiden Fällen verlor sie alle bestimmte Physiognomie und alle Wahrheit.

Die historische Kritik hat diese Vorurteile zerstört und die erste Gestalt des Christentums vollständig wieder ans Tageslicht gebracht. Heutzutage ist es nicht mehr möglich, sie mit einer anderen zu verwechseln. Sie hat ihre eigenen Gegensätze, Leidenschaften und Stürme gehabt. Weder Jesus noch die Apostel haben in einem Idealzustand oder in einem paradiesischen Frieden gelebt. Man stritt und entzweite sich in der ältesten Gemeinde zu Jerusalem, wie in den unseren. Die Gegenstände der Kämpfe waren von den unserigen freilich verschieden, aber ohne dass man sie für minder wichtig gehalten hätte, als die, welche uns in Aufregung versetzen. Petrus, Jakobus und Paulus waren im 1. Jahrhundert in der Frage über die Beschneidung und über den Verkehr der Juden mit den Heiden gerade so gespalten und intolerant, wie LUTHER, ZWINGLI und CALVIN im 16. Jahrhundert in der Lehre vom heiligen Abend-

mahl. Damals wie heute tauschte man gegenseitig von einem Lager zum anderen Bannflüche und Pamphlete aus. Kampfgerüstet standen die Parteien einander gegenüber. Es gab unbeugsame Verfechter der Tradition und ihres Ansehens, Neuerer und wohl auch verwegene Anhänger der Glaubensfreiheit und der individuellen Inspiration; weiterhin zwischen beiden Männer der Versöhnung und der Vermittlung, die vor allem darauf bedacht waren, Schismen vorzubeugen und Vergleiche zum Frieden oder wenigstens Waffenstillstände herbeizuführen, welchen dann gewöhnlich neue Krisen und neue Stürme folgten.

In dieser ersten Form des Christentums gab es wie in allen, die nachher gekommen sind, einen gewissen Dualismus, eine Mischung ungleichartiger und bald feindseliger Elemente. Der Ausbruch eines Kampfes zwischen dem christlichen Prinzip und der jüdischen Tradition war unvermeidlich. Das neue Samenkorn, das in den alten Boden gesenkt war, konnte nicht keimen, ohne die dicke und harte Kruste zu heben und stellenweise zu zerreissen. In den Büchern des Neuen Testaments, die uns das Bild dieses ersten mächtigen Keimens erhalten haben, findet sich also selbstverständlich an der Seite von Prinzipien, die die Zukunft für sich haben, Altes, das dem Absterben entgegengeht. Daraus folgt, welch einen Irrtum man begeht und welchen Schaden man sich selber anthut, wenn man diese geschichtliche Verwicklung ignoriert, ohne allen Unterschied diese entgegengesetzten Elemente heilig spricht und das ewig fruchtbare Samenkorn und die heute ausgetrocknete und unfruchtbare Spreu, dieses Ueberbleibsel des jüdischen Stammes, der es einst getragen, auf eine und dieselbe Linie setzt.

Empfangen im religiösen Mutterschoss des Judentums konnte das christliche Prinzip, wenn mir das Bild noch weiter gestattet ist, nach Bau, Stoff und Farbe nur einen wesentlich jüdischen Leib annehmen. Wohlverstanden rede ich hier nur von dem Leib des ersten Christentums, nicht von seiner Seele, die etwas durchaus Neues ist, was ich ja bereits gezeigt habe. Also, der Leib ist jüdisch nach zwei Seiten und unter zwei Gesichtspunkten: durch die Fortdauer der Geltung des mosaischen Gesetzes und durch die praktische Beobachtung seiner Vorschriften, von denen die Jünger Jesu sich gar nicht zu befreien gedachten; in zweiter Linie durch den apokalyptischen Messianismus, welcher das jüdische Denken seit der Makkabäerzeit be-

herrschte, und von dem die ersten Christen vielleicht noch mehr eingenommen und beherrscht waren, als die übrige Volksmenge.

Glaube an das evangelische Wort Jesu, volle freudige Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater, Gewohnheiten jüdischer Frömmigkeit, messianische Hoffnungen, das alles bewirkte im Bewusstsein der ersten Jünger eine Mischung von verschiedenen Elementen und von Dingen sehr ungleichen Wertes. Es konnte nun nicht fehlen, dass diese Elemente nach und nach ihre durchaus verschiedenartige Natur offenbarten, mit einander dann in Gegensatz traten und endlich im geistigen Leben des apostolischen Christentums Konflikte herbeiführten. Diese Gegensätze und Konflikte sind es, welche das christliche Denken in Bewegung setzen und das Leben und den Fortschritt dieses ersten Zeitalters bedingen, so dass man dasselbe stets und mit Recht als die schöpferische und klassische Epoche betrachten und als Beispiel und Norm für die Kirche aller Zeiten ansehen kann; freilich nur unter der Bedingung, dass man es nicht als eine unbewegliche Masse ewiger Wahrheiten ansieht, sondern es in seiner natürlichen Bewegung, in seinem beharrlichen Streben nach fortschreitender Befreiung inbezug auf die Vergangenheit, in dem heldenhaften Aufsteigen zu freieren, humaneren, dem universalistischen Wesen, der Geistigkeit und der reinen Sittlichkeit der Religion Jesu entsprechenderen Formen und Vorstellungen auffasst.

Aber, wendet man ein, hatte denn Christus seine Jünger nicht vom ersten Tage an von all den Irrtümern und Superstitionen der Vergangenheit befreit? Hatte er ihnen denn keine vollkommenen Dogmen, keinen bestimmten Kultus, keine unabänderliche und abgeschlossene Sittenlehre gegeben? Nein, Jesus hat nichts derartiges gethan, und diejenigen, welche sein Werk von diesem Gesichtspunkt aus beurteilen und abschätzen, müssen dasselbe für sehr widerspruchsvoll und dürftig halten. Anstatt über die religiöse Ueberlieferung seines Volkes eine solche systematische und förmliche Kritik zu üben, anstatt dieselbe ex cathedra zu sichten, wie man es gemeiniglich erwartet, entzieht sich Jesus derselben ausdrücklich als einer wesentlich irreligiösen und falschen Methode. Er will gar nichts von autoritätswegen abschaffen; er zieht es vor, die ganze Ueberlieferung, deren Erbe und nicht Zerstörer er sein will, zu bestätigen. „Ihr sollt nicht wähnen“, spricht er, „dass ich komme, das Gesetz

und die Propheten abzuschaffen; ich komme nicht, um abzuschaffen, sondern zu erfüllen."

Seine Methode ist anders. Sie ist die Methode des Sämanns, mit dem er sich ja so gerne vergleicht. In die Furche, welche sein Wort in dem alten Boden des Judentums zieht, legt er still und ohne Lärm neue Körner nieder. In den überlieferten theokratischen Begriffen seines Volkes bringt er einen vollständig davon verschiedenen Inhalt unter, den er aus seiner persönlichen religiösen Erfahrung und aus dem Bewusstsein seines Sohnesverhältnisses zum Vater schöpft. Dann lässt er die Zeit ihr Werk thun und die Folgerungen aus den Prinzipien, welche er in die Seelen hineingelegt hat, nach einander zur Entwicklung bringen. Noch einmal: er sät; Andere werden im Lauf der Jahrhunderte die neuen Aehren ernten, die aus diesen stets göttlichen Saaten hervorgehen werden.

Beachten wir seine Stellung zum Gesetz Mose's. Er will nicht, dass man nur ein Jota darin verachte oder vernachlässige; er überbietet alle seine Vorschriften, anstatt sie je abzuschwächen. Ihm genügt es nicht, wenn Mose sagt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn"; er verlangt, dass man bis zur Vergebung der Beleidigungen und zur Liebe der Feinde vorschreite. Es genügt ihm nicht, wenn man nur nicht tötet; er stellt den Hass oder den Zorn, aus dem gewöhnlich der Mord hervorgeht, dem Morde gleich; er setzt den Ehebruch in die böse Lust und überhaupt alle Sünden in das Herz, das sie hervorbringt. Wenn er so das Gesetz ergründet, findet er darin die Quelle einer Gerechtigkeit, die über die der Pharisäer und Schriftgelehrten erhaben ist, fasst er das Gesetz und die Propheten zusammen in die zwei grossen Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten und zwingt, sozusagen, das Gesetz selber, über sich hinauszugehen und sich zu einer rein evangelischen Sittenlehre umzubilden.

Damit ist uns also ein Verständnis für seine Erklärung gegeben, dass sein Werk die Erfüllung des Gesetzes sei. Nichts war weniger gewaltthätig, und doch im Grund nichts revolutionärer, weil nichts fruchtbarer war. Dies haben die Pharisäer bald bemerkt. Ein Mann, der auf eigene innere Erleuchtung hin eine solche Auslegung des Gesetzes geben konnte, war ja thatsächlich nicht der Sklave, sondern der Herr des Gesetzes. Und er macht davon mit königlicher Freiheit Gebrauch. Wenn das Sabbatgesetz seiner religiös-sittlichen Thätigkeit oder der

Entfaltung des Prinzips geistiger Frömmigkeit hemmend in den Weg tritt, so ergänzt oder ermässigt er es mit überlegener Auktorität. „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Des Menschen Sohn ist der Herr auch über den Sabbat.“ Achten wir doch darauf, wie er in der Frage der Opfer und Opfergaben, des Fastens und der Gebetsformeln, der reinen und unreinen Speisen, des Tempelzehntens und überhaupt des Tempels und des Kultus, den man daselbst feierte, der religiösen Gelübde wie des „Korban“ oder der Gewohnheit zu schwören sich verhält. Ueberall und durchweg dasselbe Vorgehen, welches die alten Satzungen erst dann fallen lässt, wenn aus diesen Satzungen selber die Frucht einer humanen Sittlichkeit, welche sie hatten zur Reife bringen sollen, herausgewachsen ist. Es begegnet uns hier etwas der Erscheinung im Pflanzenleben Analoges, die man bei verschiedenen Bäumen beobachtet, dass sie nämlich ihre dürren Blätter nur langsam und erst dann fallen lassen, wenn die neuen Knospen schon von innen heraustreiben, so dass der Baum niemals völlig kahl dasteht.

Heutzutage können wir uns freilich die unvermeidlichen Konsequenzen dieser Methode ganz deutlich erklären, weil die Zeit sie uns geoffenbart hat; aber die, welche die Reden Jesu hörten, konnten sie noch nicht begreifen. Sie hatten nicht die geringste Ahnung davon, dass einmal der Tag kommen sollte, an dem sie Mose den Abschied geben mussten, um ihrem Meister treu zu bleiben. Dieser war ja überhaupt bis an sein Ende dem Gesetz Moses untergeben geblieben und war, wie sich der Apostel Paulus ausdrückt, ein Diener der Beschneidung gewesen. Unmittelbar nach seinem Tode hatten demnach auch seine Schüler keineswegs mit dem Judentum gebrochen. Ja die meisten hatten sogar in ihrem neuen Glauben einen Beweggrund gefunden, mit um so grösserer Pünktlichkeit und um so stärkerem Eifer in den Gewohnheiten ihrer mosaischen Frömmigkeit zu verharren. Die ersten Christen in Jerusalem wurden wegen ihres häufigen Tempelbesuchs und wegen ihrer musterhaften Frömmigkeit vom ganzen Volke in Ehren gehalten. Sie hatten sich also noch nicht losgemacht; sie sollten sich erst in der Schule der Ereignisse und unter der Leitung des Geistes Jesu, der mit ihnen war und in ihnen wohnte, sich befreien lernen. Das christliche Prinzip sollte seine Unabhängigkeit vom Judentum, das es be-

herrschte und von allen Seiten einschloss, erst sich erringen. Das war nun das Werk von mehr als einem Jahrhundert voller Streitigkeiten und Konflikte. Nicht alle Christen traten mit gleicher Entschiedenheit in diese Bewegung ein; nicht alle hielten gleichen Schritt auf dem Wege der Freiheit. Manche wurden störrig und traten zurück. Der Fortschritt wäre gar nicht zustande gekommen, wenn nicht der Geist Gottes, welcher Jesus erweckt hatte, nach ihm tapfere Männer, wie Stephanus, Saul von Tarsus, Barnabas, den Verfasser des Briefs an die Hebräer und den des vierten Evangeliums, erweckt hätte, um den Kampf gegen die Knechtschaft des Judentums wieder aufzunehmen und zum siegreichen Ende zu bringen. Wenn man vom einen zum anderen fortschreitet, von der Rede des Stephanus bis zum Brief an die Galater, von dem Brief an die Römer bis zur johanneischen Theologie, so nimmt man diesen Fortschritt in seinem Gang ganz deutlich wahr. Am Ende des 1. Jahrhunderts ist das Christentum vom nationalen und herkömmlichen Judentum so unabhängig, dass beide einander ohne weiteres Bedenken wie fremde und feindliche Religionen behandeln.

Dagegen hing die andere jüdische Hülle, nämlich der apokalyptische Messianismus, dem christlichen Prinzip viel fester an und war schwerer abzustossen. Jesus hatte dadurch, dass er sich den Messias nannte und das Gottesreich einführte, demselben eine solche Weihe gegeben, dass sein Evangelium „christlicher Messiasglaube“ genannt werden könnte. In seinen Reden schien er ihn noch ausdrücklicher bestätigt zu haben als das Gesetz Mose's. Er verfuhr wohl mit demselben, wie mit dem letzteren, und legte in alle die theokratischen Begriffe, aus denen er gebildet war, einen neuen Inhalt, ein neues religiöses Element, das im Laufe der Zeit die Form sprengen und den Messiasglauben über sich selber hinausheben sollte. Aber auch hier wandte er die negative und abstrakte Kritik ebensowenig an als bei den anderen Stücken der Tradition; er bezeichnete niemals das, was man aufgeben oder das, was man behalten solle; er stellte das neue Prinzip auf; aber er liess die Dunkelheiten stehen und überliess der Zeit und der Macht der Thatsachen die Sorge, die Folgerungen zu ziehen und die Verwirrungen aufzulösen.

Für sich selber wachte er einfach darüber, dass unter den apokalyptischen Formen das Prinzip und der geistige Charakter

seiner Frömmigkeit unangetastet gewahrt bleibe. Nach diesem Prinzip und geistigen Gehalt legte er den Volksglauben aus und passte ihn mit vollkommener Freiheit seinem sittlich-religiösen Zweck und der Natur seines Werkes an. Er verhält sich dem Messiasglauben gerade wie dem Gesetz Mose's gegenüber; er ist der Herr, nicht der Sklave desselben; er bedient sich seiner, ohne sich ihm zu unterwerfen. Niemals trüben diese Hoffnungen die Klarheit seines religiösen Blicks; sie rauben ihm seine Selbstbeherrschung nicht und geben auch seiner stets und ausschliesslich sittlichen Handlungsweise nie eine falsche Richtung. Er nimmt den Titel eines Messias an, aber indem er an die Stelle des Ideals eines nationalen und triumphierenden Messias das eines leidenden und erniedrigten Messias setzt. Wenn er das Reich Gottes predigt, so entwickelt er sorgfältig seine Bedingungen und wahrhaftigen Güter, die ja gar nichts anderes sind als Demut, Busse, kindliches Vertrauen, Gerechtigkeit, selbstlose Liebe und Freude am Dienst Gottes und des Nächsten. Er überlässt den Fleischesmenschen den Pomp und Glanz, der die Augen des Fleisches blendet. Er bewundert die Grösse Johannes' des Täufers mehr als die des Herodes. Das Reich Gottes kommt nicht mit äusseren Gebärden. Es beginnt wie ein unsichtbares Samenkorn, das ein Mensch in die Erde legt.

Am Anfang seines Wirkens trat eine geheimnisvolle Versuchung an Jesus heran. Es war der Kampf seines religiösen Bewusstseins mit dem Zauber des allgemein verbreiteten Messiasglaubens. Er siegte nicht ohne Mühe; aber von da an nahm er sich nach dieser Seite hin stets in acht. Ist es nicht sehr bemerkenswert, dass Jesus, als ihm diese Versuchung aus dem Munde des Petrus wieder entgegentrat, den ersten unter seinen Aposteln als Satan behandelte und auf den Teufel und Fürsten der Finsternis persönlich die Eingebungen dieser Art zurückführte, welche ihn von dem Wege abzuführen suchten, den die Richtung seines Herzens vorzeichnete? Er meidet den Messiastitel bis zu dem Tag, wo er damit das Bild des Kreuzes verbinden konnte. Er verschmäht die Benennung „David's Sohn" und zieht allen anderen die des „Menschensohnes" vor, weil diese für ähnliche Missverständnisse keinen Raum bot. Auf diesem Wege der Entsagung muss er nicht allein seine Bequemlichkeiten, seine Freuden und seine Ruhe opfern, sondern auch und zwar auf jedem Schritt israelitische Glaubensstücke und

messianische Herrlichkeiten. Er zögert niemals. Stösst ihn sein Volk zurück, so wendet er sich an seinen Vater und spricht: „Denn also ist es vor dir wohlgefällig gewesen.“ Er kämpft in Gethsemane, der Messias kämpft in ihm und spricht: „Vater, dein Wille geschehe und nicht der meinige.“

Daher stammt seine Geistesfreiheit, die Hoheit seiner Gesichtspunkte in der Deutung der Ereignisse, wie auch die fromme und vertrauensvolle Zurückhaltung, in der er gegenüber den auch für seinen Blick undurchdringlichen Rätseln und Dunkelheiten bleibt. Johannes der Täufer war soeben im Gefängnis enthauptet worden: ein seltsames Geschick für diesen gewaltigen Elias, welcher durch Donner und Blitz die messianische Aera, den Traum aller Patrioten, einleiten sollte! Hat sich Jesus daran geärgert? Zaudert er zu erklären, dass Johannes gerade in diesem Augenblick der Elias war, der kommen sollte? Welch eine Herausforderung, die hier den Propheten des volkstümlichen Messiasglaubens hingeworfen wurde! Als die Söhne des Zebedäus sich die ersten Plätze im künftigen Königreich vorbehalten wollten, spricht er zu ihnen bloss von der Märtyrertaufe und belehrt sie, dass man dem Vater die Sorge für diese Dinge, deren Ordnung ihm allein zustehe, überlassen solle. Er verleugnet wohl niemals die apokalyptischen Weissagungen; im Gegenteil, er nimmt alle Verheissungen von Herrlichkeit und Sieg für sich in Anspruch; aber — man achte recht darauf — stets unter Vorbehalt des Willens seines Vaters. Bestürmt man ihn mit der scharf gestellten Frage nach der Zeit, wann der Messias kommen werde, so antwortet er, dass er es nicht wisse, dass man das Wachsen der Knospen und Zweige am Feigenbaum, die Zeichen der Zeit um sich her beobachten solle, dass man vor allem wachen und beten, seine Seele in Geduld fassen und dem Vater die Entscheidungen, über welche er ein undurchdringliches Geheimnis bewahre, überlassen müsse.

Wir reden von Freiheit in der Auslegung und von frommer Zurückhaltung, aber nicht von heuchlerischer und skeptischer Akkommodation. Zweifelsohne hat Jesus die messianischen Hoffnungen, in denen er auferzogen worden war, wie alle Kinder seines Volkes, anfangs angenommen und in Wirklichkeit geteilt. Zwar dass seine Jünger in ihren Berichten über seine Reden Verdichtungen und Vergröberungen in diesem Punkt vorgenommen haben, wird man kaum in Abrede stellen können.

Aber andererseits würde man sich die Einstimmigkeit der urchristlichen Tradition über seine Wiederkunft auf den Wolken schlecht erklären, wenn Jesus ganz gegenteilige Vorstellungen gepredigt hätte. Muss es denn mehr Staunen erregen, wenn man ihn in diesem Punkt die Erwartungen seines Zeitalters teilen sieht, als wenn er, gerade wie seine Zeitgenossen, gewisse, noch geheimnisvolle Krankheiten durch dämonische Besessenheit sich erklärt oder wenn er mit den Rabbinen den 110. Psalm dem David, dem ersten Jesaja das Werk des zweiten, dem Mose persönlich die Redaktion des Pentateuch zugeschrieben hat? Indessen ist es diesen geläufigen und überlieferten Vorstellungen, welche ihm nicht vom Himmel, sondern von seinem Volk und von seiner Umgebung zuflossen, niemals gelungen, die unveränderliche Reinheit seiner Herzensfrömmigkeit zu beeinträchtigen oder die göttlichen Eingebungen seines Herzens zu fälschen. In allen Fällen, wo ein Widerspruch zwischen dem Messiasglauben oder dem Gesetz Mose's einerseits und dem Bewusstsein Jesu andererseits aufgetreten ist, hat nicht das letztere, sondern haben die alten Sprüche und Vorstellungen sich unterworfen und umgebildet.

Die Jünger konnten die Freiheit des Meisters nicht handhaben. Wie viel mehr blieb doch ihr Glaube in diesen Zukunftshoffnungen befangen! Warum haben sie denn alles verlassen und sind ihm nachgefolgt, ausser weil er ihnen als der Bringer und Verwahrer der göttlichen Verheissungen erschienen ist? Sein Tod, der ihre alten Glaubenshoffnungen Lügen zu strafen schien, diente nur dazu, ihnen eine andere Richtung zu geben. Sie korrigierten die Prophetie. Aus einer Messiasankunft bildeten sie nun zwei: die erste in der Erniedrigung, die andere in Herrlichkeit. Nachdem die eine sich schon verwirklicht hatte, erwarteten sie nun die andere mit um so brennenderem Vertrauen. Niemand zweifelte daran, dass sie sehr nahe bevorstehe. Der Apostel Paulus hat in dieser Hoffnung gelebt, ebenso wie der Verfasser der Apokalypse, die Verfasser der synoptischen Evangelien und die der „Lehre der Apostel“. „Die Zeit ist nahe. Der Herr kommt. Maran atha.“ Das war die Losung aller ersten Christen. Dieser Glaube an die bevorstehende Wiederkunft Christi und an das Ende der Welt beherrschte alle Gedanken wie alle Gemütsbewegungen der Apostel; sie giebt ihrer Christologie, ihrer Lehre von der Erlösung, ihrer Sittenlehre,

ihrer Vorstellung vom Heil eine bestimmte Färbung, sodass zur Auslegung ihrer Schriften und zur Wertbestimmung ihrer Sätze es für den Historiker notwendig ist, sie stets in dieser Beleuchtung zu lesen und zu erklären. Aus diesem Grunde verdient ihr Christentum den Namen messianisches Christentum, und darum kann es auch nicht unter dieser jüdischen Form die für alle Zeiten giltige Norm bilden.

Indessen befanden sich die Jünger Jesu in einer Schule, deren Lektionen sie nicht ewig verkennen sollten. Das christliche Prinzip hatte wohl im Bunde mit dem Messiasglauben erscheinen können; es war doch etwas anderes und konnte darin nicht haften bleiben. Unter dem Widerspruch der Ereignisse und der Wirksamkeit des Geistes Jesu erlebte man bald, wie der Anfang einer Vergeistigung in ihrem apokalyptischen Glaubensgedanken aufkeimte. Dieser Fortschritt ist wahrnehmbar, wenn man die Briefe des Apostels Paulus mit Aufmerksamkeit und in ihrer chronologischen Ordnung liest. In dem ersten hofft er noch, vor seinem Tod bei der Wiederkunft des Herrn gegenwärtig zu sein. Aber schon vom zweiten Brief an die Korinther an schiebt sich zwischen seinen Glauben und jenes Herrlichkeitsideal, das immer mehr in der Zukunft zurücktritt, das Bild seines Todes und seines Märtyrertums ein. Ohne jemals ganz zu verschwinden wird doch dieses Warten auf die Wiederkunft Christi, welches die Gemüter so hervorragend beschäftigt hatte, allmählich gemässigter und nimmt in den letzten Briefen eine geringere Stelle ein. Hingegen nimmt die Betrachtung des Werkes Jesu in seiner Vergangenheit und in seiner Bedeutung für die Erlösung, die Auffassung des christlichen Lebens als eines Lebens des Glaubens und der Liebe, als eine Nachfolge Christi und Erbschaft seines Geistes mehr und mehr an Umfang zu. Unmerklich verschiebt sich der Schwerpunkt des apostolischen Christentums; von der früheren hypnotisierenden Anschauung der Wiederkunft des Messias gleitet es hinüber zu einer heiligenden Betrachtung des Leidens Christi, seiner Lehren und seines Erlösungswerkes. Das tritt ja klar zu Tag im Brief an die Hebräer und im vierten Evangelium, wo der jüdische Messias in den ewigen Logos, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, und das Prinzip einer Weltreligion umgebildet wird.

Das Werk der Emanzipation, das die Menschen allein nicht auszuführen vermochten, hat Gott zur Vollendung zu bringen

übernommen. Die Eroberungen der christlichen Kirche im römischen Reich und vor allem der doppelte und schliessliche Untergang Jerusalems und der jüdischen Nation unter Titus und Hadrian öffneten der Zukunft andere Aussichten. Die Welt dauerte fort. Man musste sich in ihr einrichten und leben. Der Montanismus war nur ein letzter Fieberanfall. Am Ende des 2. Jahrhunderts war der jüdische Messiasglauben schon so tot, dass seine hartnäckigen Anhänger in den Augen der Grosskirche als Häretiker galten. Diese, nun in einer neuen Hierarchie organisiert, setzte sich entschlossen an die Stelle des alten Israel und trat als Erbin für die alten Verheissungen auf. So wurde aus dem Kommen des Gottesreichs das Kommen der katholischen Kirche und deren Sieg über alle Mächte der Erde. Die messianische Theokratie, die bis dahin Gegenstand der Zukunftshoffnung war, bildet sich in eine gegenwärtige kirchliche Theokratie um. Der Messiasglaube verschwindet, um dem Katholizismus Platz zu machen.

III.

Das katholische Christentum.

Nachdem die Pflanze des Christentums aus dem dürren und armen Boden des Hebraismus in den reichen und kräftigen Humus der griechisch-römischen Civilisation verpflanzt worden war, sollte sie gedeihen und sich umbilden. Ebenso wie der apostolische Messiasglaube jüdisch war, wurde der Katholizismus, aus denselben Ursachen und nach demselben Gesetz, heidnisch. Mehr griechisch im Orient, mehr römisch im Occident trägt er stets und allenthalben die Spuren seines Ursprungs. Untersuchen wir nacheinander alle Gestalten der katholischen Kirche, so werden wir an jeder von ihnen dieses unaustilgbare Merkmal finden.

Wenn es sich um das Dogma der Konzilien und die Theologie der Väter handelt, wer erkennt nicht auf den ersten Blick seinen wahren Charakter? Wer sieht nicht, dass der Stoff nach Form, Farbe und in allen Fäden des Gewebes griechisch ist? Woher kommen diese Ausdrücke und Begriffe, welche die Theologen aller Schulen sich gegenseitig an den Kopf werfen und welche der Hebraismus nicht gekannt hat, diese abstrakten Vorstellungen von Substanz und Hypostase, von Natur und Person, von Wesen und Eigenschaft, von Materie und Form? Woher

kommt die Wissenschaft der Kirchenväter, ihre Exegese, ihre Geschichtschreibung, ihre Logik, ihre Psychologie, ihre stolze Metaphysik, die den Himmel der Propheten so gründlich in einen Himmel des Platonismus verwandelt hat? Das alles stammt von Athen, Ephesus, Samos, Milet, beiläufig auch von Alexandria und Rom. Männer wie JUSTIN und ATHENAGORAS, CLEMENS und die beiden BASILIUS, ATHANASIUS noch mehr als ARIUS, HIERONYMUS wie AUGUSTIN sind von ihrer Kindheit an mit griechischer und lateinischer Litteratur auferzogen worden. Sie haben PLATO, HERAKLIT, ZENO, PHILO und später CICERO, POSIDONIUS und SENECA ebenso und vielleicht noch mehr gelesen, als das Alte Testament. Was Wunder darum, dass ihre Theologie Schritt für Schritt der des Neuplatonismus folgt und zwar so sehr, dass diese für AUGUSTIN die wahrhaftige Einleitung ins Evangelium werden sollte und dass für das Mittelalter die Namen PLATO's und ARISTOTELES' mit einem Ansehen umkleidet wurden, das dem der Namen eines Jesaja, Paulus und Johannes nichts nachgab?

Gehen wir nun über zur Verfassung der Kirche! Was ist sie anderes als der vollkommene Abklatsch der Verfassung des römischen Reichs selber, wenn die Parochie nach dem Munizipium, die Diözese nach der Provinz, die Metropolitangebiete nach den Oberpräfekturen sich bilden und an der Spitze dieser Pyramide der Bischof zu Rom und das Papsttum sich erhebt, dessen idealer Traum auf religiösem Gebiet ja gar nichts anderes ist, als die absolute Universalmonarchie, wofür die Cäsaren das Urbild geliefert hatten? Betrachten wir das geistige Leben und die Art der Frömmigkeit! Freilich war am Anfang und während der Dauer der Verfolgungen der Gegensatz zwischen den jüdischen oder christlichen Sitten und denen der römischen und griechischen Gesellschaft sehr gross. Aber mit der Zeit schwächt sich der Gegensatz bedeutend ab. Wenn die Kirche die Welt erobert, so dringt die Welt dafür auch in die Kirche ein, und als mit Konstantin die Annäherung vollzogen und die Vermengung beider fast vollendet ist, da kann man sich fragen, ob die antike Welt christlich oder das Christentum heidnisch geworden sei. Was ist denn das mönchische Asketentum, das man dem Klerus zugleich mit dem Cölibat und der Anpreisung der Virginität auflegt, mit seiner Häufung frommer Werke, um die Verdienste der Frömmigkeit zu mehren, mit der Ersetzung der durch Natur und Gesellschaft gegebenen Pflichten durch ein-

gebildete und unfruchtbare Verpflichtungen, anders als die Folge des Dualismus und die Nachahmung eines Ideals, welche vom Orient her die fieberhafte Einbildungskraft einer dahinsiechenden Welt bezauberten? Haben denn die Mönche, die Anachoreten und ihre Theologie impotenter Cölibatäre Aegypten, Syrien oder Byzanz gerettet?

Was wird denn in dieser Zeit aus dem Kultus, der Gottesverehrung, der Religion im eigentlichen Sinn? Zwischen Himmel und Erde sieht man die ganze Hierarchie der Götter, Halbgötter, Heroen, Nymphen oder Göttinnen, nur ersetzt durch die jungfräuliche Mutter, die Engel, die Teufel, die männlichen und weiblichen Heiligen, wieder erscheinen. Jede Stadt, jede Parochie, jede Quelle hat ihren Patron oder ihre Patronin, ihren Schutzheiligen, an den man sich viel vertraulicher wendet als an Gott, um damit zeitliche Segnungen und Gnadengaben für jeden Tag zu erhalten. Die Heiligen haben ihre Spezialitäten, wie ehemals die niederen Götter. Der eine heilt das Fieber, der andere Hautkrankheiten. Dieser beschützt die Reisenden, jener beschützt die Ernte oder rettet das Vieh; ein dritter ist allmächtig, um verlorene Gegenstände wieder zu finden oder um kinderlosen Familien Erben zu schenken. Mit dieser Mythologie wacht aller Aberglaube bis zum naivsten Fetischismus hinaus wieder auf. Wallfahrten, Rosenkränze und Litaneien, Bilder- und Reliquienverehrung, Kreuzeszeichen, Riten und Sakramente werden im Sinn und ganz in der Weise der alten Mysterien gefeiert. Und das alles vollzog sich gewissermaassen unbewusst in langsamem Fortschritt und oft kraft eines Eifers, den man für christlich hielt. Die Häupter der Kirche empfahlen den Missionaren, die Tempel der falschen Götter nicht zu zerstören, sondern sie dem wahren Gott zu weihen und ihre Bilder durch Bilder der Heiligen, die Bräuche des alten Kultus durch ähnliche Ceremonien zu ersetzen. So änderte man nur die Namen und die Etiquetten, nicht aber die Sachen und den Grund. In der Basilika des heiligen Petrus zu Rom erhebt sich ein prachtvolles Standbild des Apostelfürsten. Einst war es ein Standbild des Jupiter. Die grosse Zehe des Fusses ist von den Küssen der Pilger und Gläubigen abgenützt. Vor dem Christentum küsste man den Fuss des Herrn der Götter, seither küsst man den des Petrus. Ist dieser Kult anderer Art und hat diese Andachtsübung einen höheren Wert?

Das sind jedoch nur die Formen des Katholizismus. Gehen wir der Sache noch tiefer auf den Grund und versuchen wir darin das erzeugende Prinzip zu erfassen.

Dieses Prinzip muss sich in dem Centraldogma des katholischen Systems finden, in dem, was seine einzelnen Teile beherrscht und lenkt und seine Einheit und Stärke ausmacht. Dieses Centraldogma zu bezeichnen ist nicht schwer. Der Katechismus lehrt uns, dass es das Dogma von der Kirche, von ihrer überlieferten Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit, von ihrem göttlichen Ursprung und ihren übernatürlichen Vollmachten ist. Die Protestanten behaupten, dass man zur Kirche gehöre, weil man zu Christus gehört. Die Katholiken stellen den Satz um und sagen: man ist in der Gemeinschaft Christi und gehört ihm nur dann wirklich an, wenn man zur Kirche gehört. Also der Glaube an und die Unterwürfigkeit unter die Kirche gehen voran und bleiben die Hauptsache. Man ist nur dann thatsächlich katholisch, wenn man stillschweigend die oberherrliche Amtsgewalt der Kirche annimmt; man hört auf, es zu sein, sobald diese Unterwerfung fehlt. Daher ist es leicht, den Schluss zu ziehen, dass das Prinzip des Katholizismus die Verwirklichung des christlichen Prinzips, d. h. des Reiches Gottes und Christi unter der Form einer sichtbaren Einrichtung, einer organisierten Korporation, einer äusseren Macht ist, die durch das ausgeübt wird, was die Seele der Einrichtung bildet, nämlich ein mit übernatürlichen Kräften und Eigenschaften ausgestattetes Priestertum.

Die unmittelbare Konsequenz aus diesem Hauptprinzip war die Zerreissung der im Evangelium Jesu Christi verwirklichten organischen Einheit zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element. In der Bergpredigt und in allen Gleichnissen Jesu macht nichts einen gewaltigeren Eindruck, bezeugt nichts besser die Ueberlegenheit des Christentums über die früheren Kulte, beweist nichts treffender und kräftiger den Satz, dass es die vollkommene und endgiltige Religion ist, als eben diese gegenseitige Durchdringung, diese Verschmelzung, mit einem Wort diese Identifikation von Religion und Sittlichkeit, die bis dahin von einander getrennt und oft einander entgegengesetzt waren. Christus wollte in der Religion nichts, was nicht zugleich sittlich war, und in der Sittenlehre nichts, was nicht zugleich religiös war. Deshalb führt er die Frömmigkeit von aussen ins Innere

und erfüllt sie mit einer innerlichen Geisteskraft, welche das ganze Leben durchdringt und umbildet, mit einer verborgenen Glut, einem Sauerteig, der aus der Tiefe an die Oberfläche wirkt, mit einer Seele, die im Körper unsichtbar lebt und doch durchweg gegenwärtig ist. Er begründet also die volle Selbständigkeit des religiösen und des sittlichen Lebens, die nunmehr eine Einheit bilden und einfach als zwei Seiten desselben Bewusstseins erscheinen: eine innere, die Gott, und eine äussere, die der Welt zugewendet ist. Indem Jesus in uns das Bewusstsein unserer Gotteskindschaft schuf, liess er keine zwischen den Vater und das Kind tretende Vermittlung irgend einer äusseren Macht zu. Das allgemeine Priestertum, mit dem er durch seinen Geist auch den geringsten seiner Jünger bekleidete, schloss im Prinzip jedes übernatürliche Priestertum aus. „Ihr sollt euch nicht Meister nennen. Ihr seid alle Brüder.“ Die Kinder des Vaters sollen einen freien Zutritt zu ihm haben.

Aber von dem Augenblick an, wo das christliche Prinzip, anstatt als göttliche Geisteskraft in das Bewusstsein einzudringen, sich als sichtbare Einrichtung in der Gesellschaft festsetzt, tritt es klar zu Tage, dass diese organische Einheit zerrissen und die Auktorität des individuellen Gewissens gefährdet ist. Das religiöse Element macht sich für sich selber geltend und drängt sich von aussen dem Geist des Gläubigen als göttliche Auktorität auf. Der alte Dualismus, den das Evangelium überwunden hatte, taucht viel schärfer wieder auf; er zieht einen universalen Supranaturalismus, d. h. eine mechanische Vorstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt folgerichtig nach sich. An der Stelle innerer Durchdringung haben wir nun eine Ueberlagerung der beiden Elemente. Der Klerus trennt sich vom Volk und stellt sich über dasselbe als unumgänglicher Vermittler zwischen Erde und Himmel. Die religiöse Gemeinschaft nimmt die Form einer äusseren Regierung an und stellt sich über die bürgerliche Gemeinschaft, um sie regieren zu wollen; die Gnade stellt sich über die Natur und wirkt auf sie von oben herab durch die Sakramente; die Moral der Kirche als übernatürliche Moral stellt sich über die natürliche Moral des Gewissens; die Offenbarung über die Vernunft, die göttlichen Dogmen über die menschliche Wissenschaft, die geistliche Macht des Priesters über die zeitliche Macht der Familie und des Staates. Ueberall von aussen und von innen bricht der Zwist hervor und im

Menschen wie in der Gesellschaft entwickelt sich ein innerlicher, endloser Kampf; denn die zwei ursprünglichen Kräfte, die er in Konflikt zu einander setzt, die Religion und die Natur, sind gleich machtvoll und ewig.

Der Katholizismus hat also zu der Zeit begonnen, wo die Kirche im 2. Jahrhundert unter der unbewussten Einwirkung der Ueberlieferung und der aus dem Heidentum stammenden Gewohnheiten in sich das Bedürfnis gefühlt hat, das christliche Prinzip zu objektivieren und zu materialisieren, das Reich Gottes in eine sichtbare Einrichtung, die innerliche Offenbarung des heiligen Geistes in die Entscheidungen und Handlungen eines Priestertums einzukerkern. Nachdem dieses Streben einmal geboren war, sollte es unwiderstehlich werden. Von dem transzendenten Ideal, das das christliche Prinzip ursprünglich war, kam es ab und wurde stets äusserlicher und politischer. Indem die Kirche das ganze Christentum in sich aufsog und alle Gnaden Gottes für sich in Beschlag nahm, trat sie selbstverständlich als die bleibende Vermittlerin und als die grosse Zaubererin auf. Sie hatte das Heil der Sünder zu bewirken und hiezu war es nötig, dass sie, wie das antike Priestertum, jeden Tag Gott eine angenehme Gabe, ein Sühnopfer von unendlichem Werte darbringen konnte, um die unendliche Sündenschuld der Welt wieder gut zu machen. So bildete die Kirche das Mahl zum Gedächtnis an den Tod Christi um zu einer realen Erneuerung des Opfers auf Golgatha; aus dem Abendmahl wurde die Messe; der Tisch des Liebesmahls wurde wieder zum Altar; der Aelteste oder Presbyter wurde in einen Opferpriester oder Pontifex und das Brot der Kommunion in ein göttliches Opfer umgewandelt. Das Dogma von der Transsubstantiation war hievon die notwendige Folge; der Materialisierung des Christentums in der Kirche entsprach die Materialisierung Gottes in der Hostie.

Kraft desselben Prinzips wurde die christliche Frömmigkeit zur Devotion, d. h. zu einer praktisch rituellen und verdienstlichen Anbetung wie in den Kulten des Altertums. Hüten wir uns aber hier vor Ungerechtigkeit und vor der Versuchung, dem Katholizismus etwas unterzuschieben, was er von sich weist. Er behauptet nicht, dass die äussere Andachtsübung jemals genüge; die Kirche hält sie für vergeblich, ja sogar für strafbar, wenn nicht die Gesinnung des Herzens und der gute Wille sie begleiten. Die Attrition, die Kontrition und der Glaube sind

Bestandteile der Busse. Aber die Busse ist doch noch etwas anderes. Wenn die Kirche zwar nicht behauptet, dass die Ceremonie ohne Zustimmung des Herzens hinreiche, so sagt sie noch weniger, dass die Reue und der Glaube des Herzens ohne Sakramente und Frömmigkeitsübungen genüge. Die gewöhnliche Sprache trifft hier die Wahrheit genau: ein guter und wahrer Katholik ist der, der die Religionsgebräuche streng beobachtet. Und das ist selbstverständlich. Die äussere Andachtsübung ist das Herrschaftsgebiet der Kirche; diese Uebungen von sich ablehnen heisst also die Unterwerfung unter die Kirche abweisen und Gott den Gehorsam verweigern. Die Behauptung also, dass man im Katholizismus ein Christ sein könne, ohne der Messe beizuwohnen, ohne zu kommunizieren und zu beichten oder wohl ohne die Bussen zu erfüllen, die der Priester auflegt, die Meinung, diese Dinge alle seien nur einfache pädagogische, d. h. fakultative, nebensächliche und strenggenommen gleichgiltige Mittel, ist eine protestantische Ketzerei, die, wenn man sie einmal zugiebt, die Auktorität der Kirche völlig umstürzt.

Ja noch mehr: das heisst die Ordnung Gottes verkennen, der ja seine Gnade in die Sakramente eingeschlossen hat, um sie durch dieselben wie durch einen Kanal den Sündern zuzuleiten. Die Katholiken stellen es bisweilen in Abrede, dass die Sakramente ex opere operato wirken. Lassen wir diesen Streit[1]. Sie versichern wenigstens, dass die göttliche Gnade so notwendig an das Sakrament gebunden sei, dass es davon nicht getrennt werden könne, und dass es wie eine göttliche Substanz bei angemessenem Gebrauch auf Leib und Seele wirke, unter der Voraussetzung, dass die Seele des Gläubigen keinen Widerstand leistet. Reinigt denn das Taufwasser den Leib und die Seele des Kindes nicht ohne dessen Wissen und Willen? Und versieht man die Sterbenden nicht, wenn sie schon das Bewusstsein völlig verloren haben und demnach an einer Handlung, wo sie ganz passiv sind, gar nicht teilnehmen können? Wie könnte das alles möglich sein, wenn nicht in dem Sakrament eine Kraft wäre, die innerlich unabhängig vom Glauben

[1] Der Ausdruck ex opere operato hat eine lange Geschichte, die bis in den Anfang des Mittelalters zurückgeht. Die Hauptstelle ist der 8. Kanon der 7. Sitzung des Konzils von Trient: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opero operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit!

des Einzelnen wirkt, allein unter der Voraussetzung, dass ihr von seiner Seite aus kein freiwilliger Widerstand begegnet?

Das erste und Hauptwerk der Frömmigkeit ist also die unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Ihre Dogmen können unverständlich, unvernünftig, widerspruchsvoll sein, ihre Gebote willkürlich, dem natürlichen Gewissen fremdartig, ja zuweilen demselben geradezu widersprechend scheinen: das macht alles nichts aus. Da Vernunft und Gewissen das Wertvollste am Menschen sind, das, was ihn eigentlich zum Menschen macht, so wäre ja die Weigerung, Gewissen und Vernunft zur Unterwürfigkeit zu zwingen, keine völlige Selbstverleugnung. Weil dieses Opfer am meisten kostet, ist es auch am verdienstlichsten. Ein Katholik, welcher die Lehre und die Moral der Kirche annimmt, weil er sie für sehr vernünftig und der Menschheit nutzbar hält, welcher sich aber vorbehalten würde, das abzuweisen, was sie ihn gegen Vernunft und Gewissen lehren wollte, wäre fast kein richtiger Katholik mehr. Der Katholik ist nicht dazu berechtigt, sich grundsätzlich das Recht freier Forschung vorzubehalten, sondern seine Pflicht ist, grundsätzlich allem dem zu entsagen, was demselben ähnlich ist; denn darin könnte sich nur eine Schlinge oder eine Gelegenheit zum Fall finden. Ob das Wort des englischen Lord, der den Protestantismus abschwor, um katholisch zu werden, echt ist oder nicht, so ist es doch gründlich bezeichnend: „So ist endlich der Tag für mich gekommen, wo ich zum letzten Mal eine persönliche Entscheidung treffen soll.“ In der Kirche kann der Zustand eines Christen nur der ständiger Unmündigkeit sein; denn die Vormundschaft, die er empfängt, hört nie auf; sie besitzt das Recht, überall und immer sich geltend zu machen.

Da die Auktorität der Kirche so unumschränkt und unfehlbar ist, so konnte sie auch nicht unsichtbar und unbestimmt bleiben. Eine unwiderstehliche Logik trieb sie von Anfang an dazu, sich in mehr und mehr augenscheinlichen und vereinfachten Organen zu verkörpern. Im 2. Jahrhundert war nach dem Zeugnis der Briefe des Ignatius der Bischof der alleinige Repräsentant dieser Auktorität, dieweil jeder Bischof damals die apostolische Tradition und die Wahrheit vertrat. Sich von seinem Bischof trennen hiess soviel als sich von Christus trennen, und sich von Christus trennen soviel als sich von Gott trennen. Aber die Bischöfe für sich allein gestellt konnten in

Streit mit einander geraten, und die Christenheit kam in die Gefahr, die Bildung mehrerer bischöflicher Traditionen und infolge davon auch mehrerer Kirchen erleben zu müssen, wie denn das auch richtig eingetroffen ist. So sieht man denn seit dem 4. Jahrhundert, wie sich die Auktorität der Körperschaft der Bischöfe oder der Konzilien über die eines jeden Einzelbischofs erhebt. Aber damit war der Logik noch nicht genug gethan. Die Konzilien sind gar nicht permanent; sie lassen eine Mehrheit und eine Minderheit zu; sie konnten sich in zwei gleiche Hälften teilen; sie folgen einander und sind der Möglichkeit ausgesetzt, sich zu widersprechen. Zwischen Papst und Konzil kann ein Kampf entstehen, wie man es zu Basel und Konstanz erlebt hat. Da ist es also notwendig geworden, die Auktorität zu konzentrieren und sie dadurch ständig und allezeit gegenwärtig und sichtbar zu machen, dass man sie in der Person des Bischofs zu Rom verkörperte. Das Vatikanische Konzil vom Jahr 1870 hat nur den Schluss gezogen, der aus den in früheren Jahrhunderten gegebenen Prämissen unwiderstehlich hervorging. Es wird nun kein Konzil mehr im alten Sinne des Wortes geben. Das letzte hat amtlich in die Hände des Papsttums seine Abdankung niedergelegt. Die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, wenn er ex cathedra redet, genügt völlig und macht das Uebrige unnötig. Die Entwicklung des Katholizismus hat ihr Ziel erreicht. Die Umbildung des Christentums in eine priesterliche Theokratie ist vollendete Thatsache. Das Christentum verwirklicht und erschöpft sich in der Theokratie und die Unterscheidung, die wir bei unserer Besprechung über das Wesen des Christentums zwischen dem christlichen Prinzip und seinen Verwirklichungen in der Geschichte aufgestellt haben, ist hier nun nicht bloss völlig verwischt, sondern sie hat auch gar keinen Sinn mehr.

Daraus ergeben sich zwei Folgerungen, welche jeder Tag mit wachsender Stärke hervortreten lässt. Die eine ist, dass die katholische Kirche trotz der Wünsche Leo's XIII. unwiderruflich dazu verurteilt ist, intolerant und unversöhnlich gegen alle anderen zu sein. Die andere besteht darin, dass es ein völliger Widerspruch ist, von ihr eine Reform zu erwarten oder auch nur davon zu reden, weil die Kirche die Notwendigkeit derselben nicht zugeben kann, ohne alle ihre Ansprüche zu verleugnen. Die Wasser eines Flusses steigen nicht zur

Quelle zurück. Der Katholizismus kann nur im Kampf um seine Oberherrschaft Bestand haben. Er muss alles sein, will er der Gefahr entgehen, nichts mehr zu sein.

Die sachlichen Verhältnisse sind indessen verwickelter als unsere Systeme. Die Logik der Ideen erschöpft die Wirklichkeit des Lebens nicht. Hinter den abstrakten Prinzipien giebt es fromme Seelen. Gerade wie der Saft unter der rauhesten und trockensten Rinde stets aus den Wurzeln aufsteigt, geradeso hat ein reiches und kräftiges religiöses Leben niemals im Baum des Katholizismus zu zirkulieren aufgehört und schmückt ihn stets mit Blüten und Früchten. Wie überall sonst, so erhält sich das Leben im Leib der Kirche durch den Widerspruch entgegengesetzter Kräfte. Der Mystizismus hat ohne Rast und Ruh gegen die Scholastik gekämpft und ebenso das Prinzip der evangelischen Frömmigkeit gegen das priesterliche Prinzip der kirchlichen Anstalt. Es hat im Katholizismus stets einen verborgenen Protestantismus gegeben, worunter ich die stille oder laute, die mittelbare oder unmittelbare Protestation des unterdrückten und gefesselten christlichen Prinzips gegen die neidische Herrschsucht der äusseren, tyrannischen Auktorität verstehe. Unter diesem fortgehenden Druck gewann die Spannkraft des christlichen Bewusstseins an Straffheit und Stärke. Man hat die volle Bedeutung des Kapitels der Geschichte, das den Titel führt „die Reformatoren vor der Reformation", noch nicht recht begriffen. Seit dem heiligen Augustin durch das ganze Mittelalter hindurch, im Schoss der Kirche selbst ruht der Streit nie. War die Protestation an dem einen Tage erstickt, so trat sie tags darauf nur um so kraftvoller auf. Nach Vigilantius und Claudius von Turin ist es Gottschalk, ist es Berengar von Tours, sind es die Waldenser und Albigenser, die Gottesfreunde und die Brüder des gemeinsamen Lebens, ist es Wiklif, Johann Hus, Johann Gerson, Savonarola, sind es alle die frommen Seelen, welche offen oder versteckt die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, in Lehre und Sitten fordern und anstreben. Umsonst sucht man durch fortgesetzte Folterqualen und Todesstrafen diese missliebigen Stimmen zu ersticken. Die Niederlagen vermehren nur die Kraft des christlichen Prinzips, das im tiefen Grund der Seelen lebt. Die Wasser stauen sich hinter dem Damm, den man errichtet, um sie zurückzuhalten. Ihr Gewicht, das Tag für Tag

gewachsen ist, reisst endlich doch in den Damm eine unheilbare Bresche.

Ohne die ununterbrochene Gegenwart des christlichen Geistes in der katholischen Kirche wäre die Reformation nicht möglich gewesen. Ohne den Sieg des priesterlichen Geistes wäre sie nicht notwendig geworden. Der Protestantismus ist aus dem Katholizismus hervorgegangen, weil er keimkräftig in ihm enthalten war.

IV.

Das protestantische Christentum.

Man befindet sich in einem seltsamen Irrtum über das Wesen der protestantischen Reformation im 16. Jahrhundert, wenn man in ihr nur eine gewisse Art von Halb-Rationalismus, die inkonsequente Arbeit freier Forschung oder die revolutionäre Einführung eines fremden philosophischen Prinzips in das Gewebe des Christentums sehen will. Man braucht nur die Biographie der Reformatoren zu lesen und sich ein wenig mit der Psychologie ihres Geisteslebens zu beschäftigen, um eine ganz andere Vorstellung von ihrem Werk zu erhalten. Die erste und beinahe einzige Frage, die sie beschäftigt und unter der sie qualvoll leiden, ist die ausschliesslich religiöse und praktische Frage: „Was muss ich thun, um vor Gott gerechtfertigt zu werden, um zum Frieden meiner Seele und zur Gewissheit der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens zu gelangen?“ Um diesen Frieden, diese Vergebung und dieses Heil zu finden, welche die Kirche ihnen nicht verschaffte, fassen sie den Entschluss, rückwärts zu gehen und ihren Durst an der Urquelle des Evangeliums zu stillen. Sie berufen sich auf die ältesten Urkunden; in der Ueberzeugung, dass das Christentum im Laufe der Jahrhunderte verfälscht worden sei, wollen sie es in seiner Reinheit haben. Ihre ganze Reform sollte in der Wiederherstellung der ursprünglichen Wahrheit bestehen.

Aber die Geschichte beginnt niemals wieder von neuem. Die Rückkehr zur Vergangenheit und das Lesen der Bibel war von einer religiösen Erfahrung und von einer Gewissensthat begleitet, die aus ihrem Unternehmen etwas ganz wesentlich Originales und Neues und unendlich Fruchtbares machen sollten. Nirgends anders als nur in dieser psychologischen Erscheinung darf man den Keim des Protestantismus suchen. In der be-

scheidenen Zelle des Klosters zu Erfurt und in der Seele eines armen Mönchs hat sich das Drama zuerst vollständig abgespielt, von dem in der Folgezeit die Umwälzung ausgegangen ist, welche die Gestalt der Welt völlig verändert hat.

Luther war in sein Kloster mit dem festen und ernsten Glauben eingetreten, den nur je ein Mönch an die Auktorität der Kirche und an die Wirkungskraft ihrer Gebräuche gehabt hatte. „Ist je ein Mönch durch Möncherei in den Himmel gekommen", sagte er später, „so sollte ich auch hineingekommen sein." Jahrelang schreckte er vor keinem Mittel zurück, um sich Gottes Gnade zu erwerben; er häufte Andachtsübungen auf Andachtsübungen, Busswerke auf Busswerke. Die Aehnlichkeit zwischen den Erfahrungen Luther's unter der Herrschaft mönchischer Frömmigkeit und denen Saul's von Tarsus unter der Zucht des pharisäischen Gesetzes ist schlagend. Die Lösung war dieselbe. Zum zweiten Mal erwies sich das System der frommen Werke als unfähig, einem Gewissen Ruhe zu geben, dem die unerbittliche Strenge des eigenen Ideals die Waffen gegen sich selbst lieferte. Der Kampf mit einem äusserlichen Gesetze konnte das Sündengefühl nur bis zur Verzweiflung steigern. Paulus und Luther machten ganz in gleicher Weise die Erfahrung von der inneren Nichtigkeit und völligen Ohnmacht des religiösen Systems, in welchem sie auferzogen worden waren. Je ernstlicher sie es versucht hatten, es vollkommen zu verwirklichen, um so verdammungswürdiger ging es aus diesem unerbittlichen Gericht hervor. Der Katholizismus, als Heilsweg betrachtet, fand seine Verwerfung durch das religiös-sittliche Bewusstsein Luther's noch vor seiner Widerlegung durch die Schriftauslegung und andere Beweisgründe. Um zu diesem endgiltigen Urteil zu gelangen, hatte der sächsische Mönch nichts zu thun gehabt als die Forderungen des göttlichen Gesetzes in ihrer Unbeugsamkeit aufrecht zu erhalten und ohne Täuschung die Kluft abzumessen, die ihn von Gott trennte und die kein Menschenwerk ausfüllen konnte. So wurde er auf das Wesen des Evangeliums Jesu Christi selber zurückgeführt; er fand den Frieden, der ihn floh, in der reinen und einfältigen Annahme der frohen Botschaft von der Vaterliebe Gottes, in der Zuversicht, dass Gott umsonst das schenkt, was der Mensch sich nicht verdienen kann, nämlich das Bewusstsein der Vergebung der Sünden und die Gewissheit des ewigen Lebens. Was ist denn der Glaube? Ist

er noch die Zustimmung des Verstandes zu den Dogmen und die Unterwerfung unter eine äussere Auktorität? Gewiss nicht. Er ist eine That des Vertrauens, die That eines kindlichen Herzens, das mit Freudigkeit den Vater wieder findet, den es nicht kannte, und welches, ferne von allem Hochmut, von nun an glücklich ist, alles von seiner Hand zu erhalten. Das hat LUTHER eben in dem Worte des Apostels gefunden: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben.“ In dieser gänzlichen Umbildung der Vorstellung vom Glauben, die auf ihren evangelischen Sinn zurückgeführt wird, liegt das Prinzip der grössten religiösen Umwälzung, welche durch die Welt seit der Predigt Jesu hindurchgegangen ist.

Gestatten wir uns nun hier das Schauspiel einer radikalen Gegenüberstellung des katholischen und des protestantischen Prinzips, um den Kampf auf Leben und Tod richtig zu begreifen, in dem sie von nun an miteinander stehen werden. Vergeblich wird man in beiden Lagern hervorragende Geister mit den edelsten und versöhnlichsten Absichten auftreten sehen und sich bemühen, ein vermittelndes Wort zu finden, um eine friedliche Wiedervereinigung der beiden Hälften der Christenheit zustande zu bringen. Alle Kompromisse, alle diplomatischen Bemühungen müssen scheitern, weil jedes der beiden Prinzipien thatsächlich nur in der Negation des anderen besteht. Wie hätte doch Luther, nachdem er zum Heil, zur vollen Gemeinschaft mit Gott, unabhängig von der Auktorität und Lehre der Priesterkirche, ja im Gegensatz zu ihr, hindurchgedrungen ist, sie wieder als göttlich anerkennen und ihr wieder mit Ehrlichkeit und Vertrauen sich unterwerfen können? Das alte Gebäude zerfiel um so völliger, als es thatsächlich ja unbrauchbar geworden und durch ein anderes ersetzt worden war. Die Originalität LUTHER's bestand darin, dass seine religiöse Befreiung aus der Frömmigkeit seines eigenen Herzens entsprang und seine Freiheit sich auf das wiedergewonnene Bewusstsein seines Rechtes und seiner Ansprüche als Kind und Erbe des Vaters gründete. Wie hätte doch ein solches Bewusstsein, ohne sich selber zu verleugnen, sich wieder unter das Joch beugen können? Andererseits kann der Katholizismus ebensowenig nachgeben. Denn wenn er nur in irgend einem Maasse es zugeben würde, dass es einem Christen möglich sei, ohne seine Dogmen und ohne sein Priestertum der Sündenvergebung und des Bewusstseins der Vaterliebe Gottes sich zu erfreuen — hiesse das nicht, allen seinen Ansprüchen

entsagen und eine Umbildung einleiten, deren Ende die völlige Auflösung wäre?

Im wirklichen Leben schwächt sich ja wohl dieser Gegensatz thatsächlich ab, da es in jedem Katholizismus einen aufkeimenden Protestantismus und in jedem Protestantismus einen verborgenen Katholizismus giebt, den die geringste Veranlassung zur Entwicklung bringen kann. Zwischen Port-Royal und Genf, zwischen Bossuet und Leibnitz, zwischen Leo XIII. und der anglikanischen Kirche scheint der Abstand oft sehr klein und leicht überspringbar zu sein. Das ist aber eine Täuschung. Sobald es zu einer Berührung kommt, sobald die beiden gleichnamigen Pole sich einander nähern, stossen sich die beiden Bestrebungen ab und entfernen sich beständig von einander. Im Katholizismus strebt das Christentum nach seiner Verwirklichung in einer theokratischen Anstalt; es wird zu einem äusseren Gesetz, zu einer übernatürlichen Macht, welche von aussen her dem Geistesleben der Einzelnen und der Völker sich aufnötigt. Im Protestantismus dagegen geht der Zug des Christentums von aussen nach innen; es pflanzt sich der Seele als ein Prinzip subjektiver Geistbegabung ein, welches auf das individuelle und soziale Leben organisch einwirkt, es neu bildet und in allmählichem Fortschritt in die Höhe hebt, ohne seine Natur zu verderben oder ihm Gewalt anzuthun. Die protestantische Subjektivität wird zur Spontaneität und zur Freiheit gerade so notwendig, wie die katholische Objektivität zum Supranaturalismus und zur klerikalen Tyrannei wird. Im Protestantismus bleibt das religiöse Element nicht mehr vom sittlichen geschieden; es stellt sich nicht mehr als eine Wahrheit und Sittlichkeit dar, die über der menschlichen Wahrheit und Sittlichkeit stünde. Die Intensität des religiösen Lebens bemisst sich nicht mehr nach der Zahl oder Inbrunst der frommen Werke oder der Andachtsübungen, sondern nach der Lauterkeit und Tiefe des Geisteslebens. Das Asketentum wird gänzlich beseitigt. Die Wissenschaft wird zugleich mit dem Gewissen freigegeben, das politische Leben der Völker ebenso wie das innere Leben des Christen. Der Mensch tritt aus der Bevormundung heraus und gelangt auf allen Gebieten zur Selbstherrschaft, zur vollen und freien Entwicklung seines Wesens, zur Volljährigkeit.

Dieser subjektive Charakter einer streng geistigen Religion kündigt sich machtvoll in allen spezifischen Lehren des Pro-

testantismus an. Wir reden hier nicht von denjenigen, welche er mit dem Katholizismus gemein oder von ihm geerbt hat, sondern von denen, welche er erzeugt hat und die ihm ganz eigentümlich angehören. Niemand kann das Gepräge verkennen, womit der protestantische Geist sie von Anfang an gestempelt hat. Es möchte auch überflüssig sein, uns lang bei der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben aufzuhalten: ihr subjektiver Charakter fällt ja deutlich ins Auge. Der Ausdruck „Rechtfertigung" hat freilich einen gesetzlichen Anstrich und erregt den Gedanken an einen Gerichtshof. Aber man vergesse nur nie, dass dieser Gerichtshof nichts anderes ist als der inwendige Richterstuhl, wo der Mensch und Gott sich persönlich gegenübertreten, wo der Mensch nur durch die Stimme seines eigenen Gewissens angeklagt wird und wo der Richterspruch, der ihn freispricht, das innere Zeugnis des heiligen Geistes ist, welches nur der vernimmt, an den es sich richtet.

Bei der Lehre von der obersten Auktorität der Schrift in Glaubenssachen möchte es anfänglich scheinen, als könnte sie dazu dienen, eine äussere Auktorität aufzurichten. Es ist auch ganz richtig, dass gewisse Protestanten sie oft im katholischen Sinne verstanden und sie dazu gebraucht haben, um einen gewissen Zwang über ihr eigenes Gewissen und das ihrer Brüder auszuüben. Aber das gelang ihnen nicht lange; denn sie verfielen alsbald in einen allzu schreienden Widerspruch. Die Auktorität der Bibel gilt thatsächlich im Protestantismus niemals ohne das Recht für den Einzelnen, sie frei auszulegen, und ohne die persönliche Verpflichtung, die in ihr entdeckten Wahrheiten sich anzueignen. Was thun demnach solche Protestanten, welche ein Glaubensbekenntnis als verbindliche und absolute Wahrheit festzusetzen suchen, anderes, als dass sie ihren Brüdern ihre eigene subjektive Auslegung aufzwingen und folglich den anderen das Recht der Auslegung absprechen, von dem sie doch für sich selber Gebrauch machen? Vergessen wir andererseits nicht, dass die Pflicht, die einem jeden Christen obliegt, die Bibel zu lesen und daraus seinen Glauben zu schöpfen, einen ständigen und fruchtbaren Appell an die Energie seines Denkens und an die Autonomie seines Geisteslebens bildet. Anstatt eine Gefahr für die religiöse Freiheit zu sein, ist die Auktorität der Bibel für sie also eine unbesiegbare Schutzwehr. Der protestantische Christ hat im Namen der Bibel nicht bloss über den Druck einer

achtzehn Jahrhunderte alten Tradition gesiegt und siegt heute noch darüber; sondern jetzt noch ist es die Bibel, ein Appell an die immer besser verstandene, besser gelesene und besser ausgelegte Bibel, welcher die protestantische Theologie vor der Scholastik gerettet, ihre Erstarrung in einem Glaubensbekenntnis verhindert und dadurch, dass man das evangelische Prinzip in idealer Transscendenz im Verhältnis zu allen seinen historischen Fassungen und Verwirklichungen beliess, in den Kirchen der Reformation bis in die Gegenwart die Reform selber beharrlich an der Tagesordnung erhalten hat.

Die Lehren von der Gnade und der Prädestination, die das Centrum des Calvinismus bilden, haben ganz dieselbe Bedeutung. Religiös unempfängliche Geister sehen in diesen Lehren nur den Missbrauch einer blinden Macht, eine Art göttlichen Fatums, das alle Kraft der menschlichen Seele zerbricht. Da scheint es ja, als ob es nichts Drückenderes und Ungünstigeres gebe. Das ist aber nur ein Schein. Es giebt ja überhaupt in Wirklichkeit für irreligiöse Gemüter gar keine Prädestination. Diese Lehre ist ja nur der Ausdruck für den geheimsten Grund aller wahren Frömmigkeit, die gar nichts wäre, wenn sie nicht das Bewusstsein von der Gegenwart und der allgewaltigen unausgesetzten Wirksamkeit Gottes in einer jeden Seele und im ganzen Weltall wäre. Wie kann man verkennen, dass kein anderes Gefühl dem menschlichen Willen soviel Spannkraft verleiht, dass nichts ihm eine tiefere und unüberwindlichere Widerstandskraft gegen alle Anstürme von aussen und von innen giebt? „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Wer wird uns von seiner Liebe scheiden? Hunger oder Blösse, Gefahr oder Schwert, Leben oder Tod, höhere oder niedere Mächte der Welt? In dem allen überwinden wir weit in dem, der uns geliebt hat!“[1] Begreift man es endlich, warum die calvinistischen Puritaner Neuenglands die Begründer der modernen Freiheit, und die Jesuiten, diese bewundernswürdigen Theoretiker des freien Willens, die Bahnbrecher von Sklaverei jeglicher Art geworden sind? Es verhält sich mit der Prädestination wie mit der Religion selber. Fasst man sie in rein äusserlicher Beziehung zum Leben der Seele, so erzeugt sie wohl einen zermalmenden Despotismus; nimmt man sie aber als eine innere Geisteswirkung, welche gerade der Selbst-

[1] Röm 8 31—39.

thätigkeit und der Freiheit der Seele der Einzelnen zum Hebel dient, so wird aus ihr in der Seele des Christen eine Quelle der Kraft, welche nichts zu unterjochen oder zu brechen vermag.

Aber der Punkt, wo der Widerspruch zwischen Protestantismus und Katholizismus am schärfsten hervorbricht, ist die Lehre vom natürlichen Priestertum aller Christen im Gegensatz zu der Lehre vom übernatürlichen Priestertum eines privilegierten Klerus. Hier trifft die protestantische Verneinung unmittelbar das Prinzip der katholischen Bejahung. Die freie, ununterbrochene Gemeinschaft der gläubigen Seelen mit dem Vater bildet den Grund für die Unabhängigkeit einer jeden unter ihnen und für die brüderliche Gleichheit aller. Damit ist die Wurzel des Klerikalismus abgeschnitten. Der Einzelne ist der Priester vor dem inneren Altar seines Gewissens; der Familienvater ist der Priester in seinem Hause; der freie Bürger ist es auch, wenn er will, in der Gemeinde.

Endlich sehen wir, wie nach dem allem auch der katholische Begriff des Dogmas sich auflöst. Von einem unveränderlichen und unfehlbaren Dogma im Protestantismus zu reden ist Unverstand, wenn man wenigstens mit dem Wörterbuch annimmt, dass das Dogma die kirchliche Veröffentlichung einer unbedingt geltenden Glaubensform ist. Es ist ja klar, dass die Entscheidung einer Kirche keine weitere Auktorität haben kann als diese Kirche selber. Nun kann sich aber keine protestantische Kirche, ohne sich selber zu verleugnen, für unfehlbar halten. Wie könnte sie denn ihren Bestimmungen Unfehlbarkeit beilegen, wenn sie selber diese gar nicht besitzt? Die protestantischen Glaubensbekenntnisse sind durchweg durch ihre Zeit bedingt und niemals abschliessend; sie bleiben durchweg einer möglichen Revision, und folglich auch der Kritik und der Verbesserung unterworfen; hiegegen giebt es für sie kein Verjährungsrecht. Also hört für das traditionelle Dogma alle Erstarrung auf. Die alten Eisschollen zerschmelzen unter dem Hauch der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Der Fluss gewinnt seinen natürlichen Lauf wieder und die Entwicklung wird unter der Kontrolle einer nie rastenden Kritik zum Gesetz des religiösen Denkens wie aller anderen menschlichen Thätigkeiten.

Aus diesen Beobachtungen und Untersuchungen, die wir in Kürze geben müssen, lässt sich in hinreichender Beleuch-

tung das wahre Wesen des Protestantismus folgern. Er ist nicht ein Dogma, das einem anderen Dogma geschlossen gegenübersteht, keine Kirche, die mit einer anderen Kirche rivalisiert, kein gereinigter Katholizismus im Gegensatz zum traditionellen Katholizismus. Er ist mehr und besser als eine Lehre; er ist eine Methode; mehr und besser als nur eine bessere Kirche; er ist eine neue Form der Frömmigkeit; er ist ein ganz anderes Geistesleben, welches eine neue Welt schafft und für die religiösen Gemüter eine neue Ordnung einführt. Daraus geht mit gleicher Klarheit hervor, dass der Protestantismus sich nie in eine endgiltige Form einschliessen und darin festhalten lässt. Er zielt gerade so notwendig auf Mannigfaltigkeit der Formeln, der Gebräuche und der Gemeinschaftsbildung hin, wie das katholische Prinzip auf die Einheit. Man kann seiner Entwicklung keine Schranke ziehen. Das religiöse Prinzip, das er vertritt, begleitet mit seinem stets innerlichen, unsichtbaren, idealen Wesen das Leben und die Thätigkeit des Geistes auf allen Wegen, welche der Mensch versuchen, und auf allen Fortschritten, die er machen kann. Nichts Menschliches ist ihm fremd; aber er selber bleibt auch nichts wahrhaft Menschlichem fremd. Er löst den Widerspruch zwischen Freiheit und Auktorität, wie ihn freie und geordnete Regierungen lösen; er hebt nicht das eine Glied auf, sondern er versöhnt sie, indem er die Auktorität auf ihre pädagogische Aufgabe einschränkt und den christlichen Geist zur Seele und zur inneren Norm für die Freiheit macht.

Wegen ihrer Ueberlegenheit und der Bedingungen der allgemeinen Bildung, welche sie voraussetzt, konnte diese Form des Christentums auch erst nach den anderen allen auftreten. Der Geist kann zum Bewusstsein seiner selbst nur gelangen, wenn er sich von dem Leibe, mit welchem er anfangs gleichsam vermengt ist, unterscheidet und sich zu demselben durch eine kraftvolle geistige Protestation in Gegensatz stellt. Der Apostel Paulus, mit welchem man in Gemeinschaft und Uebereinstimmung zu sein sich stets glücklich fühlt, sagt, dass zuerst das psychische Leben kommen müsse und dann erst erscheine das geistige Leben der Freiheit. Und in demselben Sinn sagt er auch: „Der Mensch beginnt damit, dass er ein Kind ist; er erreicht seine Mündigkeit erst zu der von seinem Vater bestimm-

ten Zeit. Bis dahin steht er unter Vormundschaft"[1]. Dieser göttliche Plan, den der Apostel in der alten Geschichte der Menschheit erkannte, wiederholt sich in der des Christentums. Die messianische Form, mit der es anfangs bekleidet war, ohne sie sehr lange Zeit zu behalten, entspricht der frühesten kurzen Kindheitszeit, dem glücklichen Alter, wo die ungeduldige Einbildungskraft sich in Träumen und Selbsttäuschungen wiegt, welche die Lebenserfahrung bald zerstreut, ohne darum die Hoffnung in ihrer Unsterblichkeit zu töten oder nur abzuschwächen. Die katholische Form, die ihr folgt, dauert länger und gleicht dem Jünglingsalter, wo die Erziehung mühsam wird und eine äusserliche sehr strenge Disziplin und Lehrer fordert, deren Ansehen nicht in Zweifel gezogen werden darf. So hat die katholische Zucht und Auktorität an der Heidenwelt und an der Welt der Barbaren bis ins 16. Jahrhundert das arbeitsreiche und langsame Werk der Erziehung gethan.

Aber der Augenblick muss kommen, wo das Werk der Erziehung seinen Erfolg erreicht hat, wo das Gängelband, dessen das Kind nicht entbehren konnte, das reife Lebensalter hemmt und drückt. Die pädagogische Aufgabe der Kirche hat wie die der Familie selbst ihre Schranke und ihr Ziel in der Aufgabe, die sie erfüllt. Diese Aufgabe bestand darin, die Christen zur Mündigkeit und die Menschen zur Freiheit zu erziehen, nicht zu gesetzlosen Menschen, sondern zu Christen, die in sich selber, in ihrem Gewissen und in ihrem Gemütsleben, die höchste Norm ihres Denkens und ihres Verhaltens besitzen. Dieses neue Alter der Selbständigkeit, der festen Selbstbeherrschung und des geistigen selfgovernement stellt der Protestantismus dar, und er musste mit der modernen Zeit beginnen, d. h. mit der allgemeinen Bewegung, welche seit dem Ende des Mittelalters die Menschheit zu einer immer grösseren Freiheit führt und das Gefühl der Verantwortung für ihre Bestimmung im allgemeinen und im einzelnen immer mehr steigert.

Hier gilt es zu bemerken, dass durch diese Entwicklung unter der Form des Protestantismus das christliche Prinzip lediglich zu seinem reinen Wesen und zu seinem ersten Ausdruck zurückgekehrt ist. Es konnte sich nämlich nur dann wiederfinden, nur dann seiner wahren Natur sich bewusst werden,

[1] I Kor 15_{46}; Gal 4_{1-5}.

sich nur dann völlig von dem losmachen, was nicht es selbst war; es konnte sich des sinnlichen, zeitlichen und lokalen Elements, alles dessen, womit es im Lauf der Zeiten belastet worden, und was weder wirklich religiös noch streng sittlich war, nur dann gänzlich entledigen, wenn es zu seiner Quelle zurückkehrte und aus seinem Ursprung durch Nachdenken und Kritik neue Thatkraft schöpfte. Deshalb hat der Protestantismus die Form dieser Umkehr zur Vergangenheit angenommen; denn in ihr geht das Christentum nicht über sich selber hinaus; es bewirkt nur, dass es sich selbst besser erkennt und seinem Prinzip treuer wird. Worin besteht denn das Wesen vollkommener und ewiger Frömmigkeit, die wir im Bewusstsein Christi gefunden haben? In nichts anderem als in der Busse, im Vertrauen auf die Liebe des Vaters, im kindlichen Bewusstsein seiner unmittelbaren lebendig wirksamen Gegenwart in unserem Herzen. Das ist das unzerstörbare Fundament unserer Freiheit, unserer sittlichen Würde, unserer Sicherheit angesichts der Welträtsel und der Geheimnisse des Todes. Es ist das ewige Evangelium, losgelöst von allem, was nicht es selbst ist, das Evangelium, zu dem man stets zurückkehren muss. Wird die Menschheit zur Vollendung ihres Laufes und zur Ausführung ihres Werkes jemals eine andere Wegzehrung finden, welche besser von Stufe zu Stufe ihre Hoffnung und ihren Mut erfrischen könnte?

V.

Schluss.

Hier muss ich inne halten. Da ich nun einmal bei dem Beginn dieser Untersuchung von Selbstbekenntnis gesprochen, so glaube ich es nun beinahe vollständig abgelegt zu haben. Indem ich die Grundlinien der Religionsgeschichte der Menschheit entwarf, indem ich dieser dunkeln und schmerzensreichen Pilgerwanderung von ihren ersten in der Nacht eines noch nicht civilisierten Lebens verborgenen Anfängen an bis zu der höchsten Form im christlichen Bewusstsein nachging, wie ich dieselbe soeben beschrieben habe, hatte ich im Grund nur einen Wunsch: ich wollte den Menschen meiner Zeit es sagen und begreiflich machen, warum ich für meine Person religiös, Christ und Protestant bleibe, aus welchen Gründen und in welcher Art diese drei Stufen meiner Seele sich miteinander in mir verbinden und

eins werden. Ich bin religiös, weil ich ein Mensch bin und nichts geringeres sein will, und weil die Menschheit in mir und in meinem Geschlecht in der Religion und durch die Religion ihren Anfang und ihr Ziel hat. Ich bin ein Christ, weil ich in keiner anderen Weise religiös sein kann und weil das Christentum die vollkommene, höchste Religionsform auf Erden ist. Endlich bin ich ein Protestant, nicht aus irgend welchem konfessionellen Eifer, auch nicht wegen meiner Abstammung aus einer Hugenottenfamilie, obwohl ich Gott täglich dafür danke, dass er mich in einer solchen hat geboren werden lassen, sondern weil ich im Protestantismus allein das Erbe Christi einsammeln, d. h. ein Christ sein kann, ohne mein Gewissen unter ein fremdes Sklavenjoch zu beugen, weil ich in der Gemeinschaft und Anbetung eines innerlich lebendigen Gottes, ohne meinem Denken ein Opfer aufzuerlegen, vielmehr mit völliger Hingabe meiner Geisteskräfte und meiner natürlichen Gefühle, mich geistlich stärken und in dieser sittlich-religiösen Hingabe die freie Entfaltung meines ganzen Wesens finden kann.

Das Christentum erscheint mir in dieser neuen Gestalt, nachdem es die altertümlichen Windeln, in denen es zuerst eingewickelt gewesen war, abgelegt hat, immer besser als das, was es ist, nämlich als das geistige, ewige Prinzip, welches Frieden in das Herz giebt und allein in der Welt Harmonie und Einheit zu verwirklichen vermag. Es kennt keinen anderen Gegensatz als das Böse und den Irrtum; alles dient ihm und befestigt es. Das Christentum ist es auch, das mir immer klarer und herrlicher in der heldenhaften Liebe zur Wissenschaft erscheint, die in unserer Zeit so viele Wunder geschaffen und so viele Märtyrer hervorgebracht hat, die des Lobes und der Verehrung nicht weniger würdig sind als die der Kirche; das Christentum ist es, das in den Werken aller Künstler ersten Ranges, in dem Ideal der Schönheit erscheint, das sie bezaubert und unseren Augen edle Thränen entlockt; das Christentum ist es, das ich ehre und segne in den Bemühungen der Männer, welche die Zukunft der Menschheit tief bekümmert und die in der politischen Leitung ihres Landes oder in den Werken sozialer Erziehung Mittel suchen und finden, um die Lage des Volkes zu erleichtern und zu heben. Ich begrüsse es in den erlauchten Vertretern aller grossen Angelegenheiten der Menschen und in den unbekannten Arbeitern an allen bescheidenen Aufgaben, von der Hausmutter

an, welche ihre Kinder die Hände falten und die Kniee vor dem himmlischen Vater beugen lehrt, bis zum Prediger und Missionar, welche in Treue den hungernden Seelen das Brot des Evangeliums austeilen, von der barmherzigen Schwester an, die ihr Leben der Sorge für die Kranken weiht, bis zum Denker, der die Geheimnisse des Herzens und die der Welt durchforscht, um über die Schritte der irrenden Menschheit ein wenig Licht und Freude zu ergiessen.

In der Dämmerung, in der wir uns befinden, prophezeit Mancher eine drohende Nacht; ich glaube an den Tag, der mit einem neuen Jahrhundert aufgehen wird. Wo man sonst nichts als Zwietracht, Wirrwarr und Kampf sieht, da sehe ich ein Zusammenwirken von Kräften, die von allen Seiten des Horizonts kommen und sich noch nicht kennen und eben darum sich stossen, weil sie einander unbekannt sind, die aber doch gerade durch diese Stösse an dem Werk der Erhebung und des allgemeinen Wohles arbeiten, an dem geheimnisvollen Werk, dessen Wesen Christus in seinem Evangelium bezeichnet, und zu dem er uns die Kraft dadurch gegeben hat, dass er uns ein wenig von seiner Bruderliebe in das Herz einhaucht. Seitdem liegt in allen Bestrebungen des Egoismus eine geheime Unruhe, und alle Missbräuche und Tyranneien tragen ein Merkmal der Verdammung an der Stirn. Die moderne Welt kann sich nicht mehr zur Ruhe setzen und in dem Nebel und in der Knechtschaft wieder einschlafen; sie hat eine Erscheinung erlebt, die sie nicht vergessen kann; sie ist von einer Flamme ergriffen, die sie nicht mehr löschen kann. Was liegt daran, wenn eine Menge derer, welche bisweilen die besten Arbeiter an diesem Werke der Erlösung sind, nicht wissen, woher es kommt und wohin es führt, und sogar lästern gegen Christus, der es mit seinem Geist erfüllt, und gegen Gott, der es mit seiner Kraft erhält! Sicherlich wissen sie nicht, was sie sprechen, sofern wenigstens, als sie nicht wissen, was sie thun; denn in ihrer unbefangenen oder rohen Unwissenheit schmähen sie doch in Wahrheit nur das, was in ihrem Leben und in ihnen selbst das Beste ist.

Anmerkung. F. Ch. Baur und seine Schule haben erst den Kampf des christlichen Prinzips gegen die jüdische Hülle, in der es geboren war, ins volle Licht gestellt. Vor fünfzig Jahren sprach man vornehmlich von dem Gesetzeswesen, welches die neue Religion zu überwinden hatte. Heute sind es die messiani-

schen Glaubensvorstellungen und ihr Verhältnis zum Evangelium, womit man sich namentlich beschäftigt. Die zweite Frage wird sicherlich geradeso wie die erste gelöst werden. Das christliche Prinzip wird sich schliesslich als ebenso unabhängig vom apokalyptischen Messianismus wie vom mosaischen Gesetz ausweisen, und das Christentum des 1. Jahrhunderts wird für das christliche Bewusstsein nicht mehr in seinem Buchstaben, sondern durch seinen Geist normativ sein. Obgleich es in seinem Schoss eine reiche Zukunft trägt, so gehört es doch, was seine jüdischen Formen anlangt, der Vergangenheit an.

Dritter Teil.
Das Dogma.

Erstes Kapitel.
Was ist ein Dogma?

I.

Begriffsbestimmung.

Dogma nennt man im engeren Sinne einen oder mehrere Lehrsätze, welche in einer religiösen Gemeinschaft kraft der Entscheidungen einer zuständigen Auktorität Gegenstand des Glaubens und Norm für die Glaubensvorstellungen und Sitten geworden sind.

Es möchte aber nicht ganz zutreffen, zu sagen, dass die religiöse Gemeinschaft in demselben Sinne Dogmen habe, wie die politische Gemeinschaft Gesetze. Für die erstere sind die Dogmen viel nötiger. Die sittlich-religiösen Gemeinschaften haben nicht bloss das Bedürfnis, sich selber zu regieren, sondern auch das Bedürfnis, sich selber zu verstehen und sich über ihr eigenes Wesen klare Rechenschaft zu geben. Das können sie aber nur in ihrem Dogma thun.

Das Dogma ist also eine Erscheinung des sozialen Lebens. Man kann sich ein Dogma ohne Kirche und eine Kirche ohne Dogma gar nicht denken. Diese beiden Begriffe sind Korrelativbegriffe und gehören unzertrennlich zusammen.

Im Dogma sind drei Elemente enthalten: ein religiöses Element, das aus der Frömmigkeit stammt, ein intellektuelles oder philosophisches Element, welches Nachdenken und wissenschaftliche Untersuchung voraussetzt; endlich ein auktoritatives Ele-

ment, das aus der Kirche stammt. Das Dogma ist also eine Lehre, aus der die Kirche ein Gesetz gemacht hat.

Alle Völker des Altertums waren davon überzeugt, dass die Gesetzgebung, unter der sie lebten, ihrem geschichtlichen Ursprung nach ihnen vom Himmel herabgebracht worden sei. So haben auch alle Kirchen geglaubt und mehrere glauben es noch, dass ihre Dogmen in ihrer giltigen Form ihnen von Gott selber zugekommen seien. Diese doppelte Selbsttäuschung ist nun durch ein besseres Verständnis der Geschichte der politischen Entwicklung einer- und der religiösen Entwicklung andererseits zerstört worden. Jedes Gesetz der Gerechtigkeit und der Wahrheit muss ja wohl auf eine geheimnisvolle Wirkung des göttlichen Geistes zurückgeführt werden, der unaufhörlich in den Seelen der Menschen arbeitet; aber in seiner geschichtlichen Form trägt es nichtsdestoweniger stets das Merkmal der zufälligen Bedingungen an sich, unter denen es entstanden ist. Der eigentümliche Geist eines Volkes tritt nirgends besser an den Tag als in seiner Verfassung und in seinen Gesetzen, so auch die Seele und die ursprüngliche Geistesart einer Kirche nirgends besser als in ihren dogmatischen Schöpfungen. Das Werk trägt immer das Bild des Meisters und zeugt davon.

Daraus folgt, dass eine Kirche für ihr Dogma nicht mehr Auktorität in Anspruch nehmen kann als für sich selber. Nur eine Kirche, die sich für unfehlbar hält, kann sich auch unveränderliche Dogmen geben. Wenn nun der Protestantismus einen ähnlichen Anspruch erhebt, so kommt er dadurch mit seinem eigenen Prinzip in vollständigen Widerspruch, und dieser Widerspruch richtet alle Versuche dieser Art zu Grund.

Im Katholizismus verstösst die Theorie von der Unveränderlichkeit der Dogmen gegen die Geschichte, im Protestantismus gegen die Logik. In beiden Fällen lässt sich die Behauptung als illusorisch erweisen. In Wahrheit kommt bei den Dogmen, so lange als sie lebendig sind, dasselbe vor, was auch bei anderen lebenden Dingen der Fall ist: sie sind in steter Umwandlung begriffen. Unveränderlich werden sie erst, wenn sie tot sind, und sie beginnen zu sterben, sobald man aufhört, sie in ihrem Grund und für sich selber zu untersuchen, d. h. sie zu besprechen.

Das Dogma, das als Gesetz und sichtbares Band für die Kirche dient, ist also weder das Prinzip noch die Grundlage

der Religion. Anstatt etwas Ursprüngliches zu sein, erscheint es stets erst spät in der Geschichte der Religionsentwicklung. „Es gab Dichter und Redner“, sagt VOLTAIRE, „ehe eine Grammatik oder Rhetorik da war.“ Die Menschheit hat gesungen, ehe sie räsonniert hat. Ueberall sind die Propheten den Rabbinen, ist die Religion der Theologie vorangegangen. Freilich kann man sagen, dass das Dogma in der Religion enthalten ist, weil es sich aus derselben entwickeln muss; so sind die Früchte des Herbstes in den Blüten des Frühlings enthalten. Dogmen und Früchte brauchen, um sich zu bilden und zu reifen, einen langen Sonnenschein. Das beste Mittel, um ihre Natur zum Verständnis zu bringen, ist ihr Entstehen zu erzählen.

II.

Die Entstehung des Dogmas.

Das Dogma hat seine ursprüngliche Wurzel in der Religion. In jeder Religion giebt es ein inneres und ein äusseres Element, eine Seele und einen Leib. Die Seele ist die Frömmigkeit des Gemüts, der Antrieb zur Gottesverehrung und zum Gebet, das religiöse, gottinnige Gefühl des Herzens; der Leib besteht aus den äusseren Formen, den Riten und Dogmen, den Verfassungen und Rechten. Das Leben besteht in der organischen Einheit beider Elemente. Ohne die lebendige Seele ist die Religion nur eine leere Form, ein Leichnam. Ohne den Leib als Erscheinung der Seele bleibt diese ununterscheidbar, unbewusst und unrealisierbar.

Fragt man, welches dieser beiden Elemente das ursprüngliche und Grundelement sei, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Die moderne Psychologie hat das von SCHLEIERMACHER, BENJAMIN CONSTANT und VINET so gründlich gelernt, dass sie es nimmer vergessen kann. Das Prinzip aller Religion liegt in der Frömmigkeit, gerade so wie das Prinzip der Sprache im Denken liegt, und es uns doch heutzutage unmöglich ist, sie von einander getrennt zu fassen. Betrachten wir doch, ich bitte, einen Augenblick die Religion, zu der wir uns vielleicht noch bekennen, die aber durch die Zeit und die Gewöhnung, wenigstens für unser Bewusstsein, in eine mechanische Reihe kalter Ceremonien oder in ein System von Abstraktionen oder metaphysischer Theorien verwandelt worden

ist. Gehen wir auf den Ursprung zurück. Was werden wir finden? Ganz sicherlich, dass die Blöcke der heutzutage erstarrten Lava ursprünglich glühende Ströme aus einem inwendigen Feuer gewesen sind.

Jedoch von diesem Augenblick an beginnt unter den religiösen Geistern eine Scheidung und eine Gruppierung. Wir befinden uns hier auf einem Gebirgsrücken, auf einer Scheidelinie, von wo aus man die Gewässer nach zwei entgegengesetzten Richtungen fliessen sieht.

Der Katholizismus, der die Religion vor allen Dingen als eine Heilsanstalt ansieht, die unter der Form einer sichtbaren Kirche organisiert ist und von Gott selbst durch Gnadenmittel aller Art erhalten und versorgt wird, musste schliesslich zu einer gewissen Art von mechanischer Psychologie gelangen und das Frömmigkeitsgefühl als die innerliche Wirkung einer äusserlichen und übernatürlichen Anstalt erklären. So haben es Bellarmin und de Bonald, die konsequentesten katholischen Theologen, gemacht. Umgekehrt musste der Protestantismus, welcher das Prinzip aller Rechtfertigung und alles religiösen Lebens im Glauben des Herzens, im unmittelbaren persönlichen Verkehr der Seele mit Gott findet, mit gleicher logischer Folgerichtigkeit durch seine Untersuchung schliesslich zu einer tieferen Psychologie gelangen und alle Formen und Offenbarungen der Religion auf ein innerliches Prinzip zurückführen. So wird die Religionsgeschichte der Geschichte der anderen Thätigkeiten des Menschengeistes gleichartig und bleibt mit ihr parallel.

Diese Subjektivität des religiösen Prinzips erfüllt freilich manchen ernsten, sinnenden Menschen mit Schrecken. Männer, die im praktischen Amte stehen und sich unbewusst von den Gewohnheiten und den Forderungen des Kirchenregiments und der kirchlichen Erziehung beherrschen lassen, zaudern, einen Weg zu betreten, der so einfach für sie offen liegt. Da die Religion von einer Generation zur anderen stets gelehrt worden ist und durch die Kirche, Familie oder besondere Lehrer von aussen her sich fortpflanzt, so ist es ihnen unmöglich, zu denken, dass es jemals anders gewesen sei, und die Kette oder Tradition des äusserlichen Unterrichts von jemand anders als von Gott selber abzuleiten. Sicherlich haben sie darin Recht. Ihr einziger Irrtum — ein bedenklicher Irrtum — besteht darin, dass sie sich Gott wie einen gewöhnlichen Schullehrer vorstellen, der als der

erste in der Reihe von aussen her an seinen Zöglingen gearbeitet hat, während Gott auf das Innere aller Seelen wirkt, unaufhörlich vermittelst menschlicher Meister wirkt und lehrt und so am Anfang, Mitte und Ende der ganzen religiösen Erziehung der Menschheit gegenwärtig bleibt.

Ist es nicht klar, dass, wenn man sich von diesen Dingen eine andere Vorstellung macht, man in dem naivsten und von der wirklichen Religion entferntesten Anthropomorphismus stecken bleibt? Im Grund hat man die Besorgnis, man zerstöre die Offenbarung, von der man mit Recht urteilt, dass sie mit der Idee der Religion selbst unzertrennlich zusammenhänge. Man wendet ein, dass die menschliche Frömmigkeit und das Erwachen des religiösen Gefühls eine objektive Ursache haben müsse und dass diese Ursache nur die Offenbarung Gottes selber sein könne. Mit vollem Recht; aber diese Offenbarung, die, wir geben es zu, sich von aussen in den Ereignissen der Natur und der Geschichte vollzieht, wird als solche doch nur im Inneren, im Bewusstsein der Menschen und durch dasselbe verstanden. Diese innere Geisteswirkung macht es dem religiösen Menschen allein möglich, die Natur und die Geschichte religiös zu deuten. Nun kommt aber diese Deutung durch das menschliche Denkvermögen und nach den Gesetzen, welche dasselbe bedingen, zustande. Das religiöse Phänomenon hat somit nicht bloss zwei Momente an sich, die objektive Offenbarung als Ursache und die subjektive Frömmigkeit als Wirkung, sondern es sind drei Momente, die einander stets in derselben Ordnung folgen: zuerst die innere Offenbarung Gottes; dieselbe ruft die subjektive Frömmigkeit des Menschen hervor und diese erzeugt dann ihrerseits die geschichtlichen religiösen Formen, Riten, Glaubensformeln, heilige Bücher, gesellschaftliche Schöpfungen, die wir als äussere Thatsachen erkennen und beschreiben können. Da wird klar, welchen Irrtum man begeht und in welches Missverständnis man fällt, wenn man die dritte Stufe mit der ersten identifiziert und dabei die zweite unterdrückt, die doch das notwendige Band und den Uebergang zwischen ihnen bildet. Wer dieses einfache Problem der Psychologie ergründen und mit einiger Aufmerksamkeit darüber nachdenken will, der wird finden, dass alle religiöse Gottesoffenbarung notwendigerweise durch die menschliche Subjektivität hindurchgehen muss, ehe sie zu historischer Objektivität gelangt.

Nehmen wir also die Gemütsbewegung, wie man auch sonst ihren Ursprung erklären möge, als den ursprünglichen organischen Lebensknoten, als das Prinzip, von dem man ausgehen muss, um die Entwicklung des ganzen religiösen Lebens zu verfolgen. Wir werden hier wie der Physiologe verfahren, der, um das Werden eines Organismus zu beschreiben, auf dessen Keim zurückgeht, da er ja weiter nicht zurückgehen kann, und dann von hier aus getreu seine Entwicklung beschreibt. Es giebt also in allen Dingen etwas ursprünglich Gegebenes, eine Kraft, die durch eine geheimnisvolle Macht ins Dasein gesetzt ist, welche der Gelehrte einfach durch Erfahrung konstatiert, aber nicht zu begreifen und noch weniger zu erklären vermag. Noch viel geheimnisvoller als alles Andere ist der erste Keim der Religion, der in der Tiefe des Menschenherzens zu gleicher Zeit, wie das menschliche Bewusstsein aufkeimt, und die religiösen Keime, die nach ihm allmählich sich entwickeln, deren reichster und vollkommenster in dem Bewusstsein Jesu Christi erschienen ist. Der Fromme zweifelt keinen Augenblick daran, dass diese Keime Schöpfungen Gottes, machtvolle Offenbarungen seiner Gegenwart und seines Wirkens sind; denn er weiss, dass die Frömmigkeit nichts anderes ist als Gott, „der sich dem Herzen zu fühlen giebt". Aber er verehrt das Geheimnis göttlicher Schöpfungen, ohne dieselben je erklären zu wollen. Um zu erklären, wie das Christentum oder die höchste Religion entstanden ist, genügt es ihm, von der Frömmigkeit Christi, und um die Quelle der Naturreligionen aufzuzeigen, von der elementaren Frömmigkeit oder dem dunkeln aber mächtigen religiösen Gefühle des Urmenschen auszugehen. Bei dem Menschen der Urzeit fand die religiöse Gemütsbewegung einen doppelten Ausdruck: sie sprach sich in Gebärden und Worten, in Ceremonien und Vorstellungen aus. Gesänge und elementare Ceremonien bildeten dann den Ausgangspunkt für die mit grösster Schärfe durchdachten Theologien und für die feierlichsten Liturgien. Schränken wir unsere Untersuchung nun auf den intellektuellen Ausdruck der Religion ein, um besser die aufeinander folgenden Phasen feststellen zu können, welche sie durchlaufen musste, ehe sie ihr schliessliches Ziel im Dogma erreichte.

Unsere erste Sprache ist wie die Ursprache aller Völker ein Werk der Phantasie. Gleich nach ihrem ersten Erwachen, wie wir es schon bemerkt haben, belebt, dramatisiert und bildet die Phan-

tasie des Kindes und des Wilden alles um. Sie erzeugt lebendige und poetische Bilder. So musste ursprünglich auch die Religion, die vornehmlich in Gefühlen, Ahnungen und Bewegungen des Herzens besteht, eine mythologische Form annehmen. In der geschichtlichen Wirklichkeit, wie wir bereits gesehen, fehlt diese Mythologie nirgends, und man thäte Unrecht, wenn man die ursprüngliche Religion deshalb in Misskredit bringen wollte. Die Phantasie hat bis in die höchste Religion hinauf ihre Rechte, ebensowohl wie das ruhigste, überlegteste Denken. Es giebt sogar Geheimnisse, welche in abstrakte Begriffe sich gar nicht fassen lassen und welche auch die vom Geiste Gottes erleuchtetsten Männer nur durch Bilder wiedergeben konnten. Christus hat die Geheimnisse des Himmelreichs nur in Gleichnissen ausgedrückt. Die evangelischen Erzählungen von der Geburt Jesu sind nur Poesie; aber um wie viel ist diese Poesie religiöser und wahrer als die Definitionen des sog. athanasianischen Symbolums! Halten wir also an dem Bürgerrecht der Poesie und der Sinnbilder in der christlichen Dogmatik fest!

Aber endlich kommt auch das Zeitalter der individuellen Reflexion an die Reihe. Das Bild strebt nach Verwandlung in eine Vorstellung. Man legt es aus, bestimmt es genauer, übersetzt es. An die Stelle des religiösen Mythus tritt die religiöse Lehre. Anfangs sind das nur ganz persönliche Auslegungen. Nichtsdestoweniger wollten sie sich ausbreiten und allgemeine Geltung erlangen, und weil sie eben unvollkommen und verschiedenartig sind, so erzeugen sie Konflikte, die zu Schismen zu werden drohen. Der Mythus, der sich nur an die Phantasie wendete und nur der gemeinsamen Gemütsbewegung zum Ausdruck verhelfen wollte, hat die Seelen einander genähert und sie in einer wirklichen Einheit verbunden; der individuelle Verstand und die private Auslegung wirken unvermeidlich trennend. Aber das Bewusstsein der Gemeinschaft, das sich also bedroht fühlt, wehrt sich selbstverständlich durch den Trieb der Selbsterhaltung. So wird es zum Kampf zwischen ihm und den individuellen Gewissen kommen, und aus diesem Kampf wird das Dogma entstehen.

Doch vorher muss noch ein neues Element dazu treten; es muss eine Kirche geben. Nun kommen aber nicht alle Religionen dazu, unter der Form einer Kirche sich zu konstituieren. Diese Erscheinung tritt bloss bei universalistischen

und geistigen Religionen auf. Genau besehen giebt es eine wirkliche Kirche nur im Christentum; und es giebt im eigentlichen Sinn nur christliche Dogmen. In der Gesellschaft des Altertums, wo die Religion mit dem Staat oder der Nationalität völlig verschmolzen war, wurde die religiöse Einheit mit denselben Mitteln wie die politische festgehalten. Es gab keine Dogmen, weil das Dogma unnötig war. Man kann das ebensogut auch vom Hebraismus und vom Islam behaupten: es giebt dort Riten, äussere sinnliche Wahrzeichen, welche zur Herstellung und Erhaltung des religiösen Bandes hinreichen.

Ein Dogma im eigentlichen Sinn des Worts erscheint erst, wenn die religiöse Gemeinschaft sich von der bürgerlichen unterscheidet und eine sittlich-religiöse Gemeinschaft sich bildet, die sich durch freiwilligen Beitritt ergänzt. Diese Gemeinde giebt sich, wie jeder Organismus, das, was sie zu ihrem Leben, zu ihrer Verteidigung und zu ihrer Ausbreitung bedarf. Da wird nun selbstverständlich die Lehre zu einer Hauptsache; denn in der Lehre findet die Gemeinschaft für ihre Seele, ihren Beruf, ihren Glauben den entsprechenden Ausdruck. Dazu ist es nun notwendig, dass sie ihre Lehre auf eine Stufe der Allgemeinheit wie der Bestimmtheit zugleich bringt, die hoch genug steht, um einerseits alle Momente der religiösen Erfahrung zu umspannen und verständlich zu machen, andererseits fremde und feindselige Elemente auszuschliessen. In ihrem Schoss entwickelten sich Lehrstreitigkeiten, und diese drohten die Gemeinde zu zerreissen. Dann wählt und formuliert die Kirche eine Definition über den bestrittenen Punkt; sie giebt dieselbe als adäquaten Ausdruck ihres Glaubens und sanktioniert sie mit ihrer ganzen objektiven Auktorität; hiemit ist das Dogma fertig. Von diesem Augenblick an sind auch die beiden einander entsprechenden Begriffe Orthodoxie und Häresie gleicherweise festgestellt. Die Orthodoxie ist die amtliche und gemeinsame Lehre; die Häresie ist die individuelle Lehre oder Auslegung. Selbstverständlich variieren diese beiden Begriffe vielfach, je nach der Verschiedenartigkeit der Kirchen. Zwischen Orthodoxie und Häresie besteht in einer Kirche, die sich, wie die katholische, für unfehlbar ausgiebt, ein scharfer und unversöhnlicher Gegensatz; dagegen wird er in den protestantischen Kirchengemeinschaften, wo die Lehrtradition ihrem Wesen nach veränderlich und beweglich ist, sehr relativ und stuft sich in unzählbaren

Nuancen ab. Er muss sogar folgerichtig in solchen religiösen Verbindungen völlig verschwinden, die es verstehen, das Prinzip der Reformation bis zu seinen letzten Konsequenzen zu verfolgen und zum freien und geistigen Charakter des reinen Evangeliums, zur persönlichen Hingabe eines echten Jüngers Christi zurückzukehren und sich dadurch über alle gesetzliche und statutarische Form, in welche seither der christliche Glaube sich gekleidet hat, zu erheben.

Die besonderen Dogmen einer Kirche, obwohl unter verschiedenen Umständen der Zeit und des Ortes entstanden, erscheinen natürlich unter einander durch innere Logik verbunden und bilden so ein zusammenhängendes und geschlossenes System, das einen Lehrtypus an sich trägt, der genau dem Geist und dem Grundprinzip einer jeden Gemeinde entspricht. Daher giebt es ein katholisches System, einen katholischen, lutherischen, reformierten Typus u. s. w. Der Grund davon ist leicht zu entdecken. In jedem Dogma einer Kirche findet ihr Prinzip selber und die eigentümliche Geistesrichtung dieser Kirche ihren Ausdruck, so dass die Glaubensartikel, einzeln genommen, nichts anderes zu sein scheinen und auch in Wahrheit nichts anderes sind als die Anwendung und fortschreitende Entfaltung eines und desselben Grundprinzips. Es hat also volle Berechtigung, wenn man in der klassischen Sprache das Wort „Dogma“ in der Einzahl gebraucht, um das Ganze der kirchlichen Lehre zu bezeichnen, und wenn man z. B. vom „christlichen Dogma“ redet, um damit das Ganze der Dogmen des Christentums in seiner Einheit auszudrücken.

Sind wir damit am Ziel der dogmatischen Entwicklung des Denkens der Kirche angelangt? Noch ist ein letzter Begriff zu erwähnen. Je mühsamer die Definition der bestrittenen Lehre war, je sorgsamer die mit dieser Definition beauftragten Männer ihre Worte wählten und abwogen, um ohne Schiffbruch zwischen den entgegengesetzten Häresien durchzukommen, um so wichtiger ist es, sie schriftlich zu fixieren und ihr eine authentische, genaue und dauerhafte Form zu geben. So sind die kirchlichen Auktoritäten dazu gekommen, Symbole oder Glaubensbekenntnisse und endlich Sammlungen, sogenannte symbolische Bücher, zu verfassen und zu veröffentlichen, die gleichsam die amtlichen Archive bilden, wo die sicheren Urkunden über das, was Gegenstand des kirchlichen Glaubens und Kultus gewesen ist, aufbewahrt werden.

Merken wir es uns endlich, dass diese lange Entwicklung, deren aufeinanderfolgende Momente wir soeben bezeichnet haben, seit dem ersten Erscheinen des religiösen Gefühls bis zur Proklamation einer feierlich abgeschlossenen und unter der Form eines Dogmas sanktionierten Lehre sich völlig vor der Vernunft als eine ebenso rechtmässige als notwendige Bewegung rechtfertigt. Es muss ja der Keim zum Baum werden, es muss das Kind zum verständigen Mannesalter heranwachsen, das Bild zu einem Begriff sich umformen, die Poesie der Prosa Platz machen. Man konnte sich über die Natur, den Ursprung und die Bedeutung des Dogmas täuschen und hat sich sicherlich darüber getäuscht, aber nicht über seine Notwendigkeit. Die Kirche muss in der Zukunft einen anderen Gebrauch davon machen als in der Vergangenheit; aber sie kann die Lehre nicht entbehren, weil die lehrhafte Fassung der Religion dem notwendigen Bedürfnis einer Epoche intellektuellen Wachstums entspricht, zu welchem der menschliche Geist gelangt ist. Es liegt in keines Menschen Gewalt, den Geist auf eine frühere Stufe zurückzuschrauben, so wenig als ihn in seiner Entwicklung aufzuhalten.

III.

Ursprung und Geschichte des Wortes „Dogma“.

Den Ergebnissen, die wir soeben zusammengefasst haben, entspricht der ursprüngliche Sinn des Wortes und seine Geschichte ganz genau.

Das Wort erscheint lange vor dem Christentum in der griechischen Sprache, um die politischen Beschlüsse der Könige und Volksversammlungen zu bezeichnen. Lukas folgt nur dem amtlichen Brauch, wenn er das Wort Dogma auf das kaiserliche Edikt anwendet, wodurch Augustus eine Zählung der Güter und Personen in Palästina zur Zeit des Quirinius anordnet[1].

Andererseits ist übrigens bekannt, dass die Philosophenschüler Griechenlands Brüderschaften bildeten, die mit religiösen Sekten Aehnlichkeit hatten. Jede von ihnen musste also, um sich von anderen zu unterscheiden und ihre Anhänger beisammen zu halten, ihre Gedankenprinzipien wie ihre Sittenregeln, welche

[1] Δόγμα von der Wurzel ἔδοξεν = visum est, placuit; daher der Sinn von absolutem Dekret Lk 2 1 und, in der Uebersetzung der LXX, Dan 2 13 6 8 Esther 3 9 II Mk 10 8.

in ihrem Schoss Geltung hatten, ausdrücklich bestimmen. Diese Prinzipien und Regeln nannte man die „Dogmen der Schule“[1]. Mit diesem Sinn ist das Wort erst im 2. Jahrhundert in die christliche Sprache eingedrungen. Die Schriftsteller dieser Epoche, die sogenannten „Apologeten“, die ja fast alle aus einer der Philosophenschulen hervorgegangen waren, fanden es natürlich und hielten es für klug, die neue Religion der Christen mehr oder weniger diesen Schulen gleichzustellen, zuerst um sie dem Verständnis näher zu bringen und sodann um für sie Duldung zu erwirken[2].

Aber die Schriftsteller des apostolischen Zeitalters haben niemals daran gedacht, den Gegenstand ihres Glaubens und die evangelische Botschaft mit diesem Wort zu bezeichnen[3]. Das Evangelium war für sie ein Geschenk der göttlichen Liebe, das der Not und dem Gebet des Menschen entgegenkam; und keine Bezeichnung konnte dafür ungeeigneter sein als ein durchaus gesetzlicher Ausdruck. Paulus, der Apostel der Gnade und der christlichen Freiheit, würde gegen eine solche Redensart, die nach ihm zum alten Bund, aber nicht zum Charakter des neuen Bundes passte, sicher Verwahrung eingelegt haben. Zweimal erscheint das Wort unter seiner Feder; aber immer gebraucht er es mit ganz richtigem Verständnis für seine ursprüngliche Bedeutung, um im Gegensatz zur geistigen Natur des Evangeliums und zum Dienst des Geistes das jüdische Gesetz mit seinen Buchstabengeboten zu charakterisieren[4].

Will man die Entstehung des Wortes und der Sache, die bald zu so hoher Bedeutung gelangen sollten, auf christlichem Boden in aller Bescheidenheit und im engen Kreis disziplinärer Fragen beobachten, so lese man nur die Erzählung von der ersten Kirchenversammlung im 15. Kapitel der Apostelgeschichte. Dort findet sich am Ende in einem Brief der Gemeinde zu Jerusalem an die jungen Gemeinden in Syrien und Cilicien folgende

[1] Cicero, Quaest. Acad. 4, 9; Seneca, Epist. 94 u. 95; Marcus Aurelius, Medit. 2, 3 u. 3, 6 u. s. w.

[2] Justin, Athenagoras wenden sich an den Kaiser und stellen sich auf den philosophischen Gesichtspunkt. Tatian nannte zuerst das Christentum: ἡ καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσοφία βάρβαρος und auch: τὰ τῶν βαρβάρων δόγματα, Orat. ad Graecos 1, 31, 35 sq.

[3] Die Botschaft wird im Neuen Testament bezeichnet mit εὐαγγέλιον, λόγος τοῦ θεοῦ, κήρυγμα, παράδοσις, παραθήκη, ὁδός u. s. w.

[4] Eph 2 15; Kol 2 14.

formelle Entscheidung eingetragen: „Es gefällt dem heiligen Geiste und uns, euch keine Beschwerung mehr aufzulegen, denn nur die nötigen Stücke, dass ihr euch enthaltet vom Götzenopfer und vom Blut und vom Erstickten und von Hurerei.“ Ein wenig weiter unten wird diese Entscheidung ein Dogma genannt. Das ist das erste und einzige Dogma, das man im Neuen Testament wenigstens ausdrücklich findet. Heutzutage ist dasselbe in der Mehrzahl der christlichen Kirchen in Vergessenheit geraten; so klar und wahr ist es, dass eine kirchliche Entscheidung, selbst wenn sie vom heiligen Geist eingegeben ist, von Umständen abhängt, die sie hervorgerufen haben, und folglich nicht ewig sein kann.

So bedeutet also das Wort Dogma ursprünglich Befehl, Vorschrift und nicht Wahrheit[1]. Wenn im 2. Jahrhundert mit der bischöflichen Gewalt auch Glaubensregeln erscheinen, so werden sie natürlich mit demselben Wort bezeichnet. Aber erst lange darnach[2], gegen das Zeitalter des Athanasius oder Augustin hin, erhält das Wort Dogma einen ganz engen Sinn

[1] Ignatius von Antiochien braucht das Wort noch nur in diesem praktischen Sinne. Was er τὰ δόγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων nennt, sind nicht geoffenbarte Wahrheiten, sondern von ihnen an die Kirche erlassene Gebote: Epist. ad Magn. 13; ad Eph. 9; ad Trall. 3, 7; ad Rom. 4; und Clemens Rom. I Kor 20 27 ff.

[2] Die Unterscheidung zwischen theoretischer Wahrheit und praktischem Gebot erscheint zuerst bei Clemens von Alexandrien: das Christentum ist τὸ θεῖον δόγμα, Paedag. I. Gregor von Nyssa unterscheidet im Christentum klar die Lehre τὸ δόγμα und die Moral τὸ ἐθικὸν μέρος, Ep. 6. Nach Cyrill von Jerusalem besteht die wahre Religion aus zwei Punkten, aus der reinen Lehre und aus guter Lebensführung: ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ τῶν δύο τούτων συνέστηκεν, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν, Kat. 4, 2. — Bei den Vätern wird die Unterscheidung zwischen dem Evangelium Gottes und dem Dogma der Kirche nicht völlig verwischt und verkannt; das eine ist der göttliche Inhalt, das andere seine menschliche Form. Eine merkwürdige Stelle aus Marcellus von Ancyra, die uns Eusebius erhalten hat (cont. Marc. 1, 4) beweist, dass dieser Unterschied noch im 4. Jahrhundert empfunden wird: τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης, sagt er, indem er gegen die missbräuchliche Berufung auf die Dogmen der Väter protestiert. Er fügt bei, dass es eine δογματικὴ τέχνη für die Aerzte giebt, wie man auch die Regeln der Philosophen oder die Entscheidungen des Senats Dogmen nennt. Aber das sind verschwindende Schimmer, und die Verwirrung setzt sich seitdem so fest, dass, wenn man heutzutage zwischen Offenbarung und Dogma unterscheiden will, man Gefahr läuft, garnicht mehr verstanden oder beschuldigt zu werden, man wolle beide zerstören.

und bleibt für die Lehrentscheidungen der Väter, der Konzilien und des Papstes vorbehalten. Von dort an geht im Christentum zum grössten Schaden für seine organische Einheit eine Spaltung in zwei Teile vor sich: das Dogma oder die Reihe von Lehrpunkten, die man glauben muss, und die Moral oder die Reihe von Vorschriften für das Handeln; und beide werden gleichermaassen auf die Autorität der Kirche begründet.

IV.

Der katholische Begriff des Dogmas.

Der Begriff des Dogmas hängt so eng mit dem Kirchenbegriff zusammen, dass beide notwendigerweise mit einander wechseln. Darum giebt es einen katholischen und einen protestantischen Begriff vom Dogma, und jeder steht in innigster Wechselbeziehung mit dem Prinzip des einen oder anderen Systems.

Unsere obige doppelte Untersuchung, die psychologische und verbale, erklärt hinreichend, warum das autoritäre Element und die Form des Befehls in dem herkömmlichen und üblichen Begriff des christlichen Dogmas das Uebergewicht erhalten hat und warum von diesem Gesichtspunkt aus dieser Begriff nur im Katholizismus in voller Strenge, Folgerichtigkeit und Durchführung erscheint. Ein unanfechtbares Dogma setzt eine unfehlbare Kirche voraus. Die Kirche erlässt das Dogma; aber nach katholischer Auffassung thut die Kirche, wenn sie das Dogma durch die Konzilien, durch die Tradition, durch ihr sichtbares Oberhaupt erlässt, nichts anderes, als dass sie die Gedanken Gottes für das Heil und die Leitung der Menschen zum Ausdruck bringt. Das Dogma angreifen hiesse also Gott selber angreifen, sein Wort zurückstossen und seine Auktorität bestreiten. Es kann keine grössere Sünde geben; sie ist ein Verbrechen der Majestätsbeleidigung Gottes und zieht ewige Verdamnis nach sich. Häresie und Schisma sind eigentliche Gotteslästerungen. Daher kommt es, dass das Anathema in ausdrücklicher Form gewöhnlich die Verkündigung der katholischen Dogmen begleitet. Die Kirche hat noch niemals einen Sünder oder Verbrecher mit der Strenge, Verachtung und Gehässigkeit behandelt, womit sie das Andenken der Männer getroffen hat, welche sie „Erzketzer“ nennt. Die Unduldsamkeit wird so zur

heiligen Pflicht. Sie bekommt in der Sprache der Eiferer den schönen Namen der Treue gegen Gott oder gar einer übernatürlichen Liebe zu den armen Seelen. Man muss dieselben in die glückliche Nötigung versetzen, dass sie vor dem Irrtum bewahrt werden und ihr Heil finden. Es verhält sich nicht so, als ob die katholische Kirche sich das Recht anmaasste oder sich die Aufgabe auflegte, diejenigen, welche sie als Ketzer verurteilt, selbst mit dem Schwert hinzurichten; aber sie macht es bei Drohung der Verdamnis allen denjenigen, welche die Macht des Staates haben, zur Pflicht, die Civil- und Strafgesetze zur Verhinderung, oder, wenn sie schon aufgetreten ist, zur Erstickung der Ketzerei anzuwenden. Wer über diese Theorie, die im Lauf der Geschichte soviele Hinrichtungen legitimiert hat, erstaunt, der beweist damit bloss, dass er noch nicht bis zur Wurzel des Systems eingedrungen ist und seine gebieterische Logik noch nicht begriffen hat.

Doch, der Baum ist nicht in einer Stunde gross geworden und hat auch seine Früchte nicht schon vom ersten Jahr an gebracht. Wenn man die Geschichte mit einiger Aufmerksamkeit durchläuft, so hat man ein merkwürdiges und interessantes Schauspiel vor sich. Man sieht, wie das Dogma zuerst die Macht der Kirche begründet und schafft und wie dann später die Kirche das Dogma vollendet und ihre Auktorität darauf gründet. Sobald man das geheimnisvolle Gewebe der geschichtlichen Entwicklung des Katholizismus durchschaut, steht man einem ungeheuren circulus vitiosus gegenüber, der von der apostolischen Zeit an beginnt und erst in unseren Tagen mit der päpstlichen Unfehlbarkeit sich geschlossen hat.

Versuchen wir es nun zu zeigen, was eine solche Deduktion zugleich Natürliches und Trügerisches an sich gehabt hat.

Die Lehre hat selbstverständlich zu ihrem Ausgangspunkt das religiöse Geistesleben, d. h. den Glauben, weil sie darin mit enthalten ist. Weil der Mensch ein bewusstes Wesen ist, so fasst er alle Formen seines Lebens in Gedanken. Seine Handlungen und seine Gefühle reflektieren sich in dem inneren Spiegel seines Verstandes, indem sie dort einen leichten Schatten hineinwerfen. Eine Religion ohne Gedanken, ein Glaube ohne Lehre sind psychologisch eben so unbegreiflich, als eine ideenleere Moral oder Gedanken ohne Worte. Wir haben oben hinreichend entwickelt, wie das religiöse Gefühl aus seinem

Schosse die religiöse Vorstellung nach aussen hin hervorbringt. Sehen wir nun, welche Illusion diese psychologische Notwendigkeit veranlasst.

Der religiöse Glaube behauptet in unmittelbarer und notwendiger Form den göttlichen Charakter seines Gegenstandes. Andererseits kann sie diesen Gegenstand nur in menschlicher Form und menschlichen Gedanken ausdrücken und definieren. Aber am Anfang seiner Entwicklung, wenn er sich zu der Kontemplation des göttlichen Schatzes, der sein Leben und seine Freude ausmacht, erhebt, ist er noch unvermögend, eine solche Begriffsunterscheidung, die uns heutzutage so leicht fällt, zustande zu bringen. Die Glut der Seele wie die der Wüste erzeugt Luftspiegelungen. Der religiöse Glaube denkt gar nicht an die Unvollkommenheit und an die Schwächen der Denk- und Wortformen, über welche er verfügt; er merkt nicht — was erst endlich nach langer Zeit das Nachdenken ihn lehren wird — dass er von himmlischen Dingen mit irdischen Bildern redet, dass er das Geistliche in einen sinnlichen, das Unsichtbare in einen sichtbaren, das Ewige in einen vergänglichen Ausdruck bringt. Die abstraktesten wie die volkstümlichsten Sätze sind ein immerwährender Symbolismus. Was thut der Glaube also in diesem ersten Zeitalter philosophischer Naivetät? Er überträgt den göttlichen Charakter von dem Objekt, das er an schaut und das ihn begeistert, auf die Begriffsbestimmung, welche er davon giebt, und so geht die Auktorität des Objekts der Religion, das seinem Wesen nach unsichtbar und transscendent ist, auf die historische und konkrete Form der Einrichtungen und Dogmen über, die ihn fortpflanzen.

So erzeugt die Religion von selbst aus sich die Auktorität, welche nachher ihr als Bürge dienen soll. Das Evangelium war anfangs nur eine durchaus religiös-sittliche Einladung, eine Erfahrung, ein Trost, der jedem angeboten ward; am Ende ist es eine vorgeschriebene Lehre kraft einer äusseren Auktorität, welche durch die Gewohnheit und die Disziplin legitimiert wird.

Diese Entwicklung beginnt im Christentum mit der apostolischen Zeit. Von der zweiten Generation an wird das Evangelium eine geheiligte Ueberlieferung, eine von Tag zu Tag sich mehr verfestigende Form, nach der sich alle Gedanken und alle Reden der Christen, vor allem der Prediger, richten müssen.

Das ist nach dem Ausdruck der sogenannten Pastoralbriefe „das beigelegte Gut“, ein Gut, das man sorgfältig hüten solle, um es bewährten und zuverlässigen Männern zu überliefern, welche es dann anderen unter denselben Garantien überliefern sollen. Da wird es klar, was im 2. Jahrhundert die entscheidende Bedeutung, die gottartige Auktorität des Episkopus oder Bischofs ausmacht; er bleibt allein der rechtmässige Verwahrer der von Gott in Jesus Christus gegebenen Offenbarung. Sich von seinem Bischof trennen heisst nach Ignatius von Antiochien sich von Christus selber trennen, heisst die Erbschaft und die Wohlthat seiner echten Lehre verlieren. Die Auktorität des Bischofs wird somit allmählich zur Norm des Glaubens. An ihn wendet man sich, um zu erfahren, was man glauben, welche Regeln man befolgen, welche Häresien man fliehen soll. Um aber so eine endgiltige Entscheidung zu treffen, ist es allerdings nötig, dass die Kirche, nachdem sie zuerst in den Versammlungen der Bischöfe und Konzilien und später in den Päpsten sich zusammengefasst und verkörpert hat, die Auktorität besitze, welche ihre Aufgabe erfordert. Ihre Unfehlbarkeit lässt sich aus ihrer Machtvollkommenheit ableiten. In diesem Stück darf der, welcher das Recht hat, unbedingte Bestimmungen und Befehle zu erteilen, nicht dem Irrtum unterworfen sein. Joseph de Maistre hatte Recht: für den wahren Katholiken handelt es sich weniger darum, zu wissen, ob der Papst infallibel ist, als darum, ob er es sein muss. Das Recht schafft notwendig die Thatsache. Aus dem Dogma entspringt die Auktorität der Kirche, und diese hinwiederum giebt dem Dogma seine Weihe, indem sie es über alle Diskussion erhebt.

Der katholische Begriff des Dogmas stammt also aus dem Prinzip des Katholizismus selber. In einer rein äusserlichen unfehlbaren Anstaltskirche kann das Dogma nur die Form eines unbedingt giltigen Gesetzes annehmen.

Aber es ist ganz klar, dass eine Lehre, die auf diese Weise von aussen durch priesterliche Auktorität aufgebürdet wird, notwendig mit der organischen Entwicklung der Wissenschaft und der freien Geisteskultur in Streit gerät. Es kann ja zwischen den übernatürlichen Offenbarungen des Dogmas und den fortschreitenden Errungenschaften der natürlichen Vernunft weder eine Berührung noch eine Verschmelzung geben, weil zwischen beiden gar keine Gleichmässigkeit weder im Prinzip noch in

der Methode noch in der Kontrolle stattfindet. Die Ideen des Katholizismus und die Ideen der modernen Weltanschauung werden einander stets äusserlich gegenüber stehen. Diese unorganische Nebeneinanderstellung wird sich schnell zu einem leidenschaftlichen Antagonismus umbilden; denn das Dogma der Kirche weist noch etwas anderes auf als bloss das religiöse Gefühl. In der Formel, in welche das Dogma vor einem Jahrtausend gefasst worden ist, haben Elemente der Wissenschaft jener Zeit Eingang gefunden. Die Kirchenväter und die Lehrer des Mittelalters haben es selbstverständlich mit der Kosmologie, Physik, Medizin, Geschichtswissenschaft, Jurisprudenz und Moral ihrer Zeit aufgebaut. Bekleidet man diese rudimentäre Wissenschaft der Vergangenheit mit göttlicher Auktorität, treten deren Irrtümer in Gegensatz zu den Errungenschaften einer viel umfassenderen und gesicherteren Wissenschaft, und der Kampf bricht unabwendbar los. Man möchte freilich zwischen der heiligen und der profanen Wissenschaft eine klare Demarkationslinie ziehen; aber die eine hängt stets mit der anderen zusammen, denn die erste wird ja notwendig aus einem Teil der anderen gebildet. Kopernikus konnte seine neue Hypothese über die Welt nicht vortragen, ohne die ganze Theologie des heiligen Thomas zu erschüttern. Galilei konnte den Satz von der Bewegung der Erde um die Sonne nicht aufstellen, ohne mit dem römischen Inquisitionsgericht in Prozess zu kommen; auch Darwin konnte seine neuen Perspektiven über die Natur nicht eröffnen, ohne dass man ihn des Umsturzes des Glaubens beschuldigte. Der Gegensatz ist heutzutage so zugespitzt, dass die Theologie der Kirche, um in einem gewissen konventionellen und provisorischen Frieden leben zu können, den Entschluss gefasst hat, die moderne Wissenschaft zu ignorieren, und die moderne Wissenschaft ihrerseits den anderen Entschluss, die Theologie der Kirche zu ignorieren, zum grössten Schaden für beide.

Wenn nun das wissenschaftlich unfruchtbare, für das menschliche Denken wirkungslose Dogma unantastbar und schlechthin endgiltig geworden ist, bewahrt es dann noch wenigstens seine religiöse Geltung? Apotheosen sind stets nur pompöse Formen des Todes. Die katholischen Dogmen lassen sich auf ein einziges, das Dogma von der göttlichen Auktorität der Kirche zurückführen, welches alle anderen umspannt, zusammenfasst und

sanktioniert. Das Kredo des Einzelnen kann ja je nach seinem Eifer, seinem Verständnis und seiner Bildung mehr oder weniger umfassend sein; aber unter jedem der Artikel, aus denen es zusammengesetzt ist, kehrt stets dasselbe: „Ich glaube an die Kirche“ wieder. Dieser Artikel ist so sehr der notwendige Hauptpunkt, dass, wer alle anderen Artikel ohne ihn annehmen würde, kein ächter Katholik und seines Heiles nicht mehr sicher wäre, wogegen der Gläubige, der sich der Kirche unterwirft, auch wenn er von dem Rest nichts weiss oder sich nur wenig darum kümmert, doch alle Wahrheiten und Gnaden geniesst, die die Kirche in ihrem Schatze besitzt. Der katholische Glaube wird durch die Macht der Umstände dahin gedrängt, eine fides implicita zu werden. Sicherlich begehrt man von den Gläubigen, dass sie die Hauptlehren der Religion lernen, d. h. etwas Bestimmtes der Auktorität unterstellen, der sie sich bedingungs- und rückhaltslos unterwerfen; aber die fides implicita hat stets die Kraft, das, was dem ausdrücklichen und vollständigen Glauben abgeht, zu ergänzen; ja er bietet sogar grössere Sicherheit, um die Verirrungen des individuellen Bewusstseins zu vermeiden, wie man sagt, dem eigenen Urteil in dogmatischen Fragen zu entsagen und mit Vertrauen sich auf alle die Entscheidungen zu verlassen, welche die Kirche schon getroffen hat oder in Zukunft noch treffen wird. Das ist militärische Ordnung in rührender und zugleich heroischer Einfachheit. Der Soldat, der raisonniert und streitet, ist ein schlechter Soldat. Die erste und völlig hinreichende Tugend besteht in gänzlicher Unterordnung des Denkens und des Willens, wo immer der Vorgesetzte sie verlangt und auferlegt.

Man hat demnach mit Recht den katholischen Glauben inbezug auf seine Lehre als ein Blankett bezeichnet, das der Gläubige der Hierarchie ausstellt. Was ich glauben soll, weiss ich eigentlich selber nicht; aber mein Pfarrer, mein Bischof und der Papst, die wissen es für mich. Das genügt. Leider ist es das Eigentümliche des Blanketts, ein unbeschriebenes Papier zu sein. Demzufolge gleicht eine solche Art zu glauben sehr stark sogar der Abwesenheit persönlichen Glaubens überhaupt. Das heisst doch gar nichts anderes als öffentlich erklären, dass die Lehre im Grund zum religiösen Leben gar keine Beziehung hat. Die Theorie, welche die Dogmen so ins Absolute erhebt und vergöttert, kommt damit, dass sie dieselben ausser alle Beziehung

zum Denken setzt, schliesslich nur dazu, dass sie dieselben auch ausserhalb des Bewusstseins und Gewissens setzt.

V.

Der protestantische Begriff vom Dogma.

Ganz anders ist der Glaubensbegriff im Protestantismus, ebenso anders auch der Begriff vom Dogma. Die Reformatoren haben Religion und Christentum aus dem Aeusseren in das Innere, aus dem sozialen Gebiet ins Innere der Seele übergeführt. Die Religion, welche im Katholizismus vornehmlich eine äusserliche Priesteranstalt war, ist nun ein Prinzip der Ueberzeugung, eine geistige Erfahrung, eine Weihe der Seele geworden. Das Evangelium pflanzt sich in unser Herz ein, nicht vermöge einer übernatürlichen Garantie, sondern durch seine innerliche Kraft; es rechtfertigt sich durch seinen Inhalt und durch seine geistige Macht. Allein durch das, was es in sich selber ist, gewinnt es uns und zieht es uns an. Es erleuchtet und erneuert uns. Der Glaube ist nicht mehr ein Akt der Unterwerfung unter eine Auktorität; er ist eine sittlich-religiöse That, ein Akt des Vertrauens und der Liebe, eine innere Geisteswirkung. Darum besitzt er auch im tiefsten Grund nur eine einzige Garantie: seine eigene Evidenz, und nur eine Grundlage seiner Gewissheit: „das innere Zeugnis des heiligen Geistes, der unserem Geiste Zeugnis giebt, dass wir von Gott begnadigt, mit ihm versöhnt und als seine Kinder von ihm angenommen sind.“ Wir reden ihn als „Vater“ an und dieses Wort sagt alles und verbürgt uns alles.

Es ist augenscheinlich, dass der katholische Begriff vom Dogma in unauflöslichem Widerspruch mit diesem Prinzip protestantischer Frömmigkeit sich befindet. Ohne allen Zweifel hat die Frömmigkeit von allen Lehren der Kirche, von der sie selber ihren Ursprung ableitet und ihre Nahrung bezieht, einen Gewinn und soll ihn auch, vom pädagogischen Gesichtspunkt aus betrachtet, haben; aber sobald sie einmal durch die religiöse Erfahrung, durch welche sie begründet wird, durch die Geisteskraft, die sie belebt, durch die unmittelbare Gegenwart Gottes im Herzen ihre Selbständigkeit erlangt hat, so hört sie zwar mit Aufmerksamkeit auf alles, was die Vergangenheit bringt, aber ohne sich etwas Fremdem irgend unterzuordnen; sie prüft alles, sie beurteilt

alles und behält für sich nur das Gute. Das heisst: der Christ besitzt in seiner Frömmigkeit selber ein kritisches Prinzip, dem sich kein Dogma, das von der Auktorität der Kirche oder der Bibel sowenig wie jedes andere, jemals entziehen kann. Dieses wesentlich religiöse und geistige Prinzip giebt ihm das Recht und legt ihm die Pflicht auf, im Dogma stets zwischen der Form und dem Grund, zwischen der religiösen assimilierbaren Erfahrung, welche es darstellt, und dem zufälligen und unvollkommenen Ausdruck zu unterscheiden, den die alten Lehrer ihm einst haben geben können. Der religiöse Geist giebt den überlieferten Dogmen unaufhörlich eine neue Auslegung und Umbildung; er nährt sich von dem Saft und von dem Mark, welche sie einschliessen, und lässt das Uebrige bei Seite, nämlich die Elemente einer hinfällig gewordenen und im Lauf der menschlichen Entwicklung verjährten Wissenschaft.

Dieselbe Logik, welche im System des Katholizismus das Dogma unantastbar und unveränderlich macht, lässt es also im System des Protestantismus als zufällig und beweglich erscheinen. Der protestantische Kirchenbegriff kann zu keinem anderen Schluss führen. Anstatt eine übernatürliche Anstalt zu sein, die ihr Dasein einem göttlichen, dem Glauben der Gläubigen vorangehenden Dekret verdankt, ist hier die Kirche die konkrete, geschichtliche Thatsache der Gemeinschaft der Seelen und die religiöse Gesellschaft, die aus dieser Gemeinschaft herauswächst. Zwischen der Kirche und dem einzelnen Gläubigen besteht kein anderer Unterschied, als der zwischen dem Leben der Gesamtheit und dem der Individuen. Bei beiden sind die Bedingungen der sittlichen Kraft und der religiösen Gesundheit dieselben. Eine Gemeinschaft, die aus unvollkommenen Wesen zusammengesetzt ist und sich unter dem Gesetz der Verantwortlichkeit eines jeden Einzelnen entwickelt, kann nicht auf wunderbare Weise vollkommen sein oder der Notwendigkeit eines immerwährenden Fortschreitens in ihrer Erkenntnis wie in ihrer Heiligung und Frömmigkeit sich entziehen. Die Vorstellungen und Werke der Kirche entsprechen dem Ideal so wenig als die eines Jeden unter ihren Gliedern. Die erstere besitzt die Erkenntnis und die Tugenden nur so, wie sie durch die Generationen der Vergangenheit und die der Gegenwart angehäuft und vermehrt worden sind. Sie entgeht dem Irrtum, dem Aberglauben, dem Verfall nur in dem Maasse, als sie nicht an einem toten Buch-

staben, sondern an dem lebendigen Geist Christi festhält. Wenn die Schrift die Kirche als die Braut des Herrn bezeichnet und sie für rein und fehlerlos erklärt, so hat sie damit die ideale Kirche, nicht eine geschichtliche Kirche im Auge, das, was alle im Prinzip werden sollen, aber thatsächlich keine ist.

Daher kommt es nun, dass die protestantischen Kirchen auf die Ansprüche der römischen Kirche Verzicht leisten und sich stets nur ein erzieherisches und beschränktes Ansehen zuschreiben. Sie haben keinen anderen Beruf, als die Seelen zum Herrn und Heiland zu führen. Da sie nicht infallibel sind, so können sie auch keine unveränderlichen Dogmen schaffen. Die Glaubensbekenntnisse, welche sie veröffentlichen, sind alle im Prinzip verbesserungsfähig. Alle wollen nur unter dem Vorbehalt der höheren Auktorität der Bibel gelten. Und da die Lektüre der Bibel frei ist, da es im Protestantismus kein unfehlbares Tribunal giebt und geben kann, um von aussen her die giltige Auslegung festzustellen, und da hiezu nichts anderes erfordert wird, als die innerliche Wirkung des heiligen Geistes, so folgt daraus, dass man jederzeit das Recht hat, im Namen der Schrift das Glaubensbekenntnis und das Dogma einer Kritik zu unterwerfen und seine Revision zu fordern. Darum hat diese Revision und diese Kritik der dogmatischen Ueberlieferungen, die im 16. Jahrhundert begonnen hat, seither niemals aufgehört und konnte nicht aufhören, ohne dass der Protestantismus sich selber aufgeben und dem Katholizismus, den er ersetzen wollte, öffentliche Abbitte leisten würde.

Die protestantischen Kirchen sind freilich der Mehrzahl nach noch weit davon entfernt, von dieser Konsequenz des Prinzips, dem sie ihr Dasein verdanken, sich klare Rechenschaft zu geben. Sie zeigen sich darüber meistens sehr überrascht und erschreckt, als ob sie, wenn sie die Unveränderlichkeit ihrer Dogmen aufgeben, zugleich auch die Kontinuität ihrer ganzen Lehre verlieren würden. Giebt es denn nicht auch eine sehr feste Ueberlieferung des Wissens, obgleich die Wissenschaften unaufhörlich fortschreiten, sich kritisieren und korrigieren? Warum sollte also dieselbe Stetigkeit und Kontinuität nicht auch in der fortwährend revidierten, d. h. gereinigten und bereicherten dogmatischen Ueberlieferung vorhanden sein? Ist es nicht ein Aberglaube, sich einzubilden, Gott oder Christus werden uns abhanden kommen, weil wir anerkennen, dass die Konzilien unrichtig da-

von geredet haben, oder die Wahrheit werde verschwinden, weil wir bekennen, dass wir sie nur in einer geschichtlich-menschlichen Form und darum auch stets nur in inadäquaten Symbolen und nur in approximativen Vorstellungen besitzen? War der Apostel Paulus in seinem Glauben weniger fest, weil er die gründliche Unvollkommenheit seiner religiösen Erkenntnis empfand? Sagte er nicht, dass uns das Göttliche nur wie in einem dunklen Spiegel erscheine, und dass alle Vorstellungen, die wir uns davon machen können, verschwinden werden, wenn wir erkennen werden, wie wir selber erkannt worden sind?

Ich verwundere mich dennoch gar nicht darüber, dass man sich nur mit einiger Mühe in diese neue Art zu denken findet. Die Reformatoren haben nicht sofort alle Konsequenzen ihres Werkes durchblickt. Sie selbst haben nur geglaubt, falsche Dogmen durch wahre, aber ebenfalls absolut geltende Dogmen zu ersetzen. Gottes Absicht ist immer umfassender und höher als die Vorstellungen seiner grössten Diener. Nichtsdestoweniger haben sie ein Prinzip aufgestellt, dessen Konsequenzen niemand aufhalten kann, und eine Pforte geöffnet, die niemand mehr schliessen wird.

Wir haben mit Interesse, ja selbst mit Teilnahme, aber ohne alle Selbsttäuschung, die Versuche begleitet, die man gemacht hat, um eine bestimmte Anzahl unveränderlicher und absolut giltiger Dogmen in der einen oder anderen der protestantischen Kirchen festzustellen. Die scharfsinnigsten Theologen haben sich damit beschäftigt; aber alle sind fehlgeschlagen. Diese Niederlage ist in der anglikanischen und deutsch-lutherischen Kirche, die dem Katholizismus am nächsten standen, gerade so auffallend und unvermeidlich gewesen, wie in den reformierten Kirchen Frankreichs, der Schweiz, Schottlands und Amerikas. Denn der Versuch schloss überall einen Widerspruch in sich ein. Man rechnete auf die Auktorität der Bibel, um in ihrem Namen göttliche Dogmen zu erlassen. Aber man musste auf diese Illusion verzichten, von dem Tag an, wo man die wörtliche Eingebung der heiligen Schrift für immer aufgegeben hatte. Man kann nicht anders als der Kritik einigen Raum lassen; und wenn man dieses Zugeständnis einmal gemacht hat, zeigt es sich auch, dass die Unfehlbarkeit des Bibelbuchstabens ein Aberglaube ist, der in der protestantischen Theologie noch viel unhaltbarer ist, als die Unfehlbarkeit des Papstes im System des Katholizismus.

Wenn man aber auch einen von allem Irrtum, allen Widersprüchen und Einschiebseln freien Bibeltext besässe, so wäre es darum nicht leichter, aus demselben unantastbare Dogmen zu gewinnen. Um dies Werk der Auslegung und der Bildung von Dogmen zu betreiben, musste man zu Männern, zu Gelehrten seine Zuflucht nehmen, die, da sie selber nicht unfehlbar sind, auch dem Ergebnis ihrer Arbeit einen Charakter, den sie selbst nicht haben, nicht beilegen können. Derselbe Widerspruch findet sich überall wieder. Eine Kirche kann einem Dogma, das sie aufstellt, nicht mehr Ansehen geben, als sie für sich selbst in Anspruch nimmt. Niemand kann seiner Länge eine Elle zumessen. Selbst das Dogma von der Auktorität der Schrift, das alle Protestanten als für ihren Glauben und ihr Leben wesentlich bekennen, kann nicht absolut sein und freier Auslegung sich nicht entziehen. Es giebt thatsächlich zwischen beiden nur die Wahl: entweder bekennen die protestantischen Kirchen dieses Dogma im Namen ihres Glaubens, kraft der ihnen eigentümlichen Auktorität; da nun diese Auktorität keine absolute ist, so kann es die des Dogmas folgerichtig auch nicht sein; oder sie entlehnen diese Auktorität von der katholischen Kirche, die sich ja für unfehlbar ausgiebt und ihren Dogmen denselben Charakter der Absolutheit, die sie für sich in Anspruch nimmt, aufprägen kann; dann aber geraten sie alsbald in Widerspruch mit ihrem eigenen Prinzip; sie verurteilen die Reformation damit, dass sie das Fundament ihres Glaubens in einer Tradition suchen, gegen die sie, eben um ihrem Glauben treu zu bleiben, sich auflehnen zu müssen geglaubt haben.

Die Erfahrung hat nur zu sehr das bestätigt, was das Nachdenken voraussehen liess. Bald hat man in der Bibel eine Unterscheidung, ja selbst eine Scheidung zwischen dem Bestandteil göttlicher Offenbarung, der dann absolut sein sollte, einerseits und dem menschlichen Bestandteil und den geschichtlichen Beweisführungen, die zufällig sein sollten, andererseits vorzunehmen versucht. Aber bald musste man eingestehen, dass diese Aussonderung unmöglich sei, und dass das göttliche Element organisch in den Büchern der Bibel eingeschlossen sei, wie das Leben im Keim und wie die Seele im Leib. Bald hat man die Offenbarung auf das beschränkt, was man die christlichen Grundthatsachen nennt, die unmittelbar von Gott in die Geschichte hineingestellt worden seien, während den Menschen

die Sorge dafür zukomme, sie zu deuten, als ob eine Thatsache ohne ihre Deutung jemals im religiösen Bewusstsein vorhanden sein könnte. Endlich hat man, des vergeblichen Ringens müde, erklärt, dass es in der heiligen Schrift wenigstens dogmata implicita gebe. Meinetwegen! Zwar ist der Ausdruck nicht zutreffend, da ein Dogma implicitum, das also weder begrifflich bestimmt noch formuliert ist, ein innerer Widerspruch, wie etwa ein hölzernes Schüreisen ist; aber man kann es nachgerade verstehen und billigen, was man damit sagen will. Es findet sich ja wirklich in der Bibel nicht bloss die Offenbarung einer geistig lebendigen Frömmigkeit, sondern auch der Anfang einer lehrhaften Ausarbeitung, welche das kirchliche Dogma vorbereitet und später zu Tage fördert. Das ist also ganz richtig. Aber ebenso wahr ist, dass die begriffliche Bestimmung des Dogmas ein Werk der Kirche selbst bleibt und dass, wenn man ihr nicht unfehlbare Auktorität beilegen will, ihr Dogma stets verbesserlich und die Geschichte des Dogmas vom Anfang bis zum Ende den geschichtlichen und psychologischen Gesetzen unterworfen sein wird, welche die Entwicklung des menschlichen Denkens regieren[1]. Es bleibt nun nur noch eine Wortfrage zu verhandeln übrig. Soll man das Wort „Dogma" behalten oder aufgeben? Kann die protestantische Theologie, die doch den Begriff des Dogmas gründlich umbildet, auch künftig noch dieses Ausdrucks sich bedienen? Wenn der letztere im Sinn des Katholizismus genommen werden muss, dann selbst-

[1] Im Anschluss an meine Rede über das „geistige Leben der Dogmen und ihre Entwicklungskraft" (1888) hat sich ein interessanter Streit über die Natur des protestantischen Dogmas erhoben. Das Ergebnis muss heutzutage für jedermann klar sein. Vgl. Ch. Bois, Definition et rôle du dogma, Revue théol. de Montauban (1890); Fr. Godet, Le Nouveau-Testament contient-il des dogmes?, in „Chrétien évangélique", année 1891; A. Sabatier, derselbe Titel in der Revue chrétienne 1892; Antwort von Godet ebendaselbst in demselben Jahr; Emery, Religion et théologie in der Revue de théol. et de phil. von Lausanne 1890 u. s. w. Eine ähnliche Verhandlung fand in Deutschland statt. Dreyer, Undogmatisches Christentum 1888; Kaftan, Glaube und Dogma 1889; W. Herrmann, Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie 1889 u. s. w. Die ganze Frage wird trefflich beleuchtet in dem Buch von P. Lobstein, L'Essai d'une introduction à la dogmat. protest. 1896 (Einleitung in die ev. Dogmatik, übersetzt von Maass 1897). Ich freue mich, fast über alle Punkte mich mit Lobstein in Uebereinstimmung zu befinden.

verständlich nicht. Das Dogma im Sinn des Katholizismus hat seit dem Ende des Mittelalters zu leben aufgehört. Es hat im modernen philosophischen und wissenschaftlichen Bewusstsein, das sich von jeder Auktorität mit Ausnahme der Vernunft losgesagt hat, zu leben aufgehört; ebenso auch im protestantischen religiösen Bewusstsein, das den Gedanken der Kritik und fortwährender Reform in das Leben der Kirche selber eingeführt hat; und endlich im katholischen Bewusstsein selber, welches alle Auktorität allein auf die durch den Papst repräsentierte Auktorität zurückgeführt hat und nun das Dogma nur noch im Zustand der Einbalsamierung behält. Wenn also der Gebrauch, der ja stets für die Sprache Quelle und Regel ist, nach katholischer Tradition festgesetzt werden soll, so kann man sagen, dass es keine Dogmen mehr giebt.

Aber ich glaube nicht, dass der Katholizismus, der ja nur ein Teil der Christenheit ist und nur ein Moment ihrer Geschichte darstellt, noch lange über den Gebrauch selber, der seinem Wesen nach veränderlich ist, eine solche Tyrannei ausüben wird. Die Worte richten sich in ihrer Bedeutung nach dem Wechsel, der in den Vorstellungen sich vollzieht. Wenn die Reformation, die durch den Protestantismus bewerkstelligt worden ist, ihr gutes Recht hat, so wird das Wort endlich auch nach dem neuen Begriff sich richten. Die Kirchen werden ja stets Symbole, d. h. Normen und Regeln des gemeinsamen Glaubens und infolge hiervon auch Dogmen haben. Aber anstatt einer absoluten Bedeutung werden sie nun nur noch eine disziplinarische und pädagogische Bedeutung haben. Die Religionsanstalt wird sich wie alle anderen durch die doppelte Kraft konservativen und kritischen Geistes in einer stetigen Entwicklung erhalten, in der sich die Ueberlieferung und der Fortschritt immer mehr versöhnen werden.

Das Wort Dogma geht dem Katholizismus voran. Wir haben ja festgestellt, dass es im griechischen Altertum einen zweifachen Sinn hatte, einen politischen und amtlichen. Einerseits bezeichnet es die Beschlüsse der Volksversammlungen und der Könige; diese Bedeutung herrscht auch in dem katholischen Begriff und charakterisiert ihn. Andererseits hatte das Wort in den griechischen Schulen einen wesentlich philosophischen und lehrhaften Sinn; es bezeichnete die charakteristischen Lehren einer jeden Schule. In diesem Sinn können und dürfen

die Protestanten als Erben eintreten, da das Wort nun einmal so verstanden mit dem Geist und dem Prinzip des Protestantismus in völliger Uebereinstimmung sich befindet. Im Geist des Protestantismus wird man also ein Dogma den allgemein in einer Kirche angenommenen Lehrtypus nennen, wie er öffentlich zugleich in ihrer Liturgie, ihren Katechismen, ihrer amtlichen Lehre und ganz besonders in ihren Glaubensbekenntnissen seinen Ausdruck gefunden hat.

VI.
Vom religiösen Wert des Dogmas.

Die Unduldsamkeit des katholischen Dogmatismus hat in der Geschichte so empörende Folgen gehabt, und überall, wo dieser Dogmatismus im Protestantismus selber erwacht, führt er zu so beklagenswerten und nutzlosen Kämpfen, dass es nicht zu verwundern ist, dass gewisse Männer unter dem Eindruck einer gewaltthätigen Reaktion dazu gekommen sind, die Nützlichkeit des Dogmas auch im weiten Sinne des Wortes zu leugnen, und dass sie die Unterdrückung jeder Lehrbestimmung des christlichen Glaubens gefordert haben. Das Dogma für göttlich an sich oder schlecht an sich auszugeben, das sind zwei entgegengesetzte Uebertreibungen, die einander fordern, aber gleichermaassen der Berechtigung ermangeln. Das Dogma verdient weder jene Apotheose noch diese Bannflüche. Es nimmt in der religiösen Entwicklung des Einzelnen oder der Gemeinde eine organische Stellung ein, die man ihm nicht rauben kann, und hat eine praktische Wichtigkeit, die man ihm im Ernst nicht bestreiten sollte.

Der religiöse Glaube ist eine Erscheinung des Bewusstseins. Er hat Gott selbst zum Urheber und zur Ursache; aber er hat alle Elemente des Geisteslebens, d. h. Gefühl, Willen, Denken zu seinen psychologischen Faktoren. Vergessen wir doch nicht, dass diese Unterscheidungen in Worten reine Abstraktionen sind, dass diese Elemente vollständig ineinander und miteinander verbunden zugleich in der Einheit des Ich da sind. Niemals hat es in der lebendigen Wirklichkeit ein Gefühl gegeben, das nicht in sich einen Keim zu einer Vorstellung trüge und sich nicht durch irgend eine Willensbewegung äusserte. Niemals ist eine Vorstellung isoliert von allem Gefühl und von

allem Handeln aufgetreten; niemals kommt ein Wille vor, ohne von einem mehr oder minder dunklen Begriff begleitet, von irgend einer Bewegung des Herzens erwärmt und belebt zu sein. Gerade wie das Denken sich organisch durch Geberde und Sprache offenbart, so wird sich auch die Religion notwendig in Ceremonien und Lehren Ausdruck geben.

In der ersten Periode des Naturlebens herrscht wohl die sinnliche Empfindung vor und am Anfang des religiösen Lebens überwiegen Gefühl und Phantasie. Aber gerade so wie das Wissen von den Empfindungen ausgeht, so auch die religiöse Lehre von der Frömmigkeit. Man sage daher nicht mehr: „das Christentum ist Leben, also ist es keine Lehre.“ Dieser Schluss ist ganz falsch. Vielmehr soll man sagen: „das Christentum ist Leben, also muss es eine Lehre erzeugen.“ Denn der Mensch kann sein Leben nicht leben ohne es zu denken. Anstatt einander feindlich gegenüberzustehen, gehören beide vielmehr zusammen Im apostolischen Zeitalter war der grösste Held unter den Missionaren auch der grösste Theologe. Augustin am Ende der alten Welt, Calvin, Luther, Zwingli am Tagesanbruch der neuen Zeit haben das Vorbild des Apostels Paulus erneuert. Wenn der Saft der Frömmigkeit vertrocknet, verdorrt die Theologie. Die protestantische Scholastik geht mit dem Verfall des religiösen Lebens Hand in Hand. Spener hat die tiefe Quelle der einen wieder erneuert und dadurch die Quellen der anderen wieder geöffnet. Ohne den Pietismus hätte Deutschland keinen Schleiermacher, ohne die religiöse Erweckung am Anfang dieses Jahrhunderts hätten wir keinen Samuel Vincent und keinen Vinet gehabt.

Wenn man das Leben einer Kirche mit dem einer Pflanze vergleicht, so nimmt die Lehre den Platz eines Samenkorns ein. Wie das Samenkorn, so bildet sich die Lehre an letzter Stelle. Sie krönt und schliesst den jährlichen Kreislauf des Pflanzenlebens; aber es ist notwendig, dass sie sich bilde und reife; wie das Samenkorn trägt sie in sich die Lebenskraft und den Keim einer neuen Entwicklung. Eine Kirche ohne Dogmen wäre eine unfruchtbare Pflanze. Nur mögen die Anhänger der Unveränderlichkeit des Dogmas ja nicht wegen dieser Vergleichung ein Triumphgeschrei erheben, sondern vielmehr das Gleichnis auch völlig bis zum Ende durchführen: „Wenn das Samenkorn in der Erde nicht erstirbt“, sprach Jesus, „so giebt es keine

Frucht". Um fruchtbar zu sein, muss das Dogma sich zersetzen, d. h. es muss unaufhörlich mit der Entwicklung des menschlichen Denkens in Verbindung treten und hier absterben; darin liegt für das Dogma die Bedingung einer stetigen Wiederauferstehung.

So ist also das Dogma, ohne absolut giltig und in sich vollkommen zu sein, schlechterdings für die Ausbreitung und die Erbauung des religiösen Lebens notwendig. Die Kirche hat eine pädagogische Aufgabe, die sie anders nicht erfüllen kann. Sie erzeugt, ernährt und erzieht die Seelen. Das ist die Aufgabe einer guten Mutter. In dieser erzieherischen Aufgabe, wie wir anderswo sagen, findet die Mutter zugleich das Prinzip und das Ziel ihrer Auktorität, den Grund und die Schranke ihrer Bevormundung. Eine pädagogische Auktorität ist eine wahre und wirksame Auktorität, und infolge davon wird auch das, was die Kirche lehrt, nämlich das Dogma, nie ohne Auktorität sein. Aber dieselbe pädagogische Auktorität ist weder absolut noch ewig; sie hat eine doppelte Schranke, nämlich einerseits in der Natur der kindlichen Seele, welcher sie alle Achtung schuldig ist, und sodann in dem Ziel, das sie erreichen will, nämlich freie Menschen, mündige Christen, Söhne Gottes nach dem Vorbild Jesu Christi und in unmittelbarem Verkehr mit dem Vater heranzubilden. Wenn das Dogma eine von der Vergangenheit durch die Kirche überlieferte Erbschaft ist, so haben die Kinder zuerst die Pflicht, dasselbe in Empfang zu nehmen, und sodann seinen Wert dadurch zu steigern, dass man es unaufhörlich reformiert, weil es kein anderes Mittel giebt, es lebend zu erhalten und es für die geistige Entwicklung der Menschheit wahrhaft brauchbar und fruchtbar zu machen. An diesen Gedanken von der Notwendigkeit des Dogmas, notwendig im geschichtlichen, wechselnden Sinne, müssen wir uns also von nun an gewöhnen; und wir werden uns leicht daran gewöhnen, wenn wir nun uns anschicken, seine Entwicklung in der Vergangenheit zu verfolgen.

Zweites Kapitel.

Das Leben der Dogmen und ihre geschichtliche Entwicklung[1].

I.

Drei Vorurteile.

Hier stosse ich wohl zugleich auf die drei eingewurzeltsten Vorurteile von der Welt. Das erste ist, dass die Dogmen unveränderlich sind; das zweite, dass sie notwendig sterben, sobald die Kritik sie berührt; das dritte, dass sie das Wesen der Religion selber ausmachen, die mit ihnen fällt oder steht. Ich möchte nun zeigen, dass die Dogmen weder diese vorgebliche Unbeweglichkeit, noch jene missliche Gebrechlichkeit besitzen, dass sie ein verborgenes, ausserordentlich widerstandsfähiges und fruchtbares Leben besitzen und dass die dogmatische Kritik, anstatt die christliche Religion zu gefährden, sie vielmehr zu ihrem Nutzen von den Ketten der Vergangenheit befreit und es ihr ermöglicht, die wunderbare Gabe zu offenbaren, die sie hat, sich zu erneuern und überall ihrer Umgebung sich anzupassen.

Der Beweis dafür, dass die Dogmen nicht unveränderlich sind, liegt darin, dass sie eine Geschichte haben. Diese Geschichte ist gerade so arbeitsreich, gerade so voll von Konflikten, Streitigkeiten und Umwälzungen, wie die der Philosophie. Vor dreiviertel Jahrhunderten hat ein Philosoph ein berühmtes Stück unter dem Titel geschrieben: „Wie nehmen die Dogmen ein Ende?“ Ein anderer konnte ihm später antworten: „Wie leben die Dogmen wieder auf?“ Beide hatten Recht; denn die Dogmen hören nur auf, um wieder zu erstehen; sie sind in ständiger Erneuerung begriffen. Sie bilden eine Ueberlieferung, eine ununterbrochene Kette, in der jede Lehre wie ein Ring eingefügt ist und abwechselnd als Wirkung und als Ursache erscheint, als Wirkung der früheren, als Ursache der künftigen Lehre. Diese logische Zeugungsarbeit vollzieht sich freilich nicht stets in der-

[1] Dieses Kapitel ist schon im Jahr 1889 als Eröffnungsvorlesung in einer wenig abweichenden Form unter dem Titel: La vie intime des dogmes et leur puissance d'evolution veröffentlicht worden (in deutscher Uebersetzung, mit Anmerkungen und einem Nachwort herausgegeben von D. Moritz Schwalb, Leipzig 1890).

selben Weise. Ideen verbinden sich ebenso gut durch Antithesen wie durch Analogien; aber ob sie sich nähern und vereinigen oder sich bekämpfen, so hören sie doch keinen Augenblick auf, auf einander zu wirken und sich gegenseitig umzugestalten. Auf jeden Fall bleiben sie in enger Uebereinstimmung und Verbindung mit der Lebenssphäre, in der sie sich bilden, so dass jede von ihnen, wenn man sie für sich einzeln nimmt, an ihrer Stirne den Stempel ihrer Zeit und ihres Ursprungs trägt.

Eine Kirche, die sich für unfehlbar ausgiebt, hat von ihren Dogmen dasselbe gesagt, was ein Jesuitengeneral von seinem Orden sagte: sint ut sunt aut non sint! Das ist eine Täuschung. Hört augenblicklich die Bewegung an dem einen Punkte auf, so erscheint sie an einem anderen. In der einen Hälfte der Christenheit, die sicherlich die lebendigste ist, geht die Kritik des Dogmas seit dem 16. Jahrhundert unaufhörlich fort. Sogar im Schoss der katholischen Kirche haben ihre gewandtesten Anwälte, ein Möhler und ein Newmann, sich nicht verhehlen können, dass der heutige Katholizismus nicht mehr das ist, was er in den ersten Jahrhunderten war, und darum der Geschichte das auffallende Zugeständnis gemacht, die Entwicklungstheorie auf die Dogmen anzuwenden. In Paris hätte man im Jahr 1682 das Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom als Irrtum verdammt; nun ist seit dem Jahre 1870 die Orthodoxie von ehemals zu der schwersten heutigen Ketzerei geworden. Trotz diesem Schauspiel, das uns die Geschichte bietet, hat sich doch die Idee der Unveränderlichkeit der Dogmen fast bei der ganzen öffentlichen Meinung eine solche Geltung verschafft, dass wir ebenso den Philosophen wie den katholischen Christen und mit ihnen auch vielen Protestanten ein Aergernis geben werden, wenn wir beweisen, dass es gar keine augenscheinlichere Fiktion giebt, und dass die Dogmen gerade so wie alle anderen Lebenserscheinungen eine ebenso natürliche wie unvermeidliche Entwicklung durchmachen.

Das erste Ergebnis dieses Beweises müsste also sein, allen, sowohl denen, welche die Religion lieben, als auch denen, welche sie bekämpfen, es zum Verständnis zu bringen, wie gross ihre Selbsttäuschung ist, wenn sie die Religion mit den Dogmen, die ihr zum Ausdruck dienen, verwechseln, und wie weit die Dogmen davon entfernt sind, die Seele und das Wesen der Religion zu

bilden. Man glaubt, dass die Dogmen die Religion hervorbringen und dass die Wirkung verschwindet, wenn dis Ursache zerstört ist. Man vergisst dabei die überaus klare Lehre der Religionswissenschaft, die uns im Gegensatz hiezu zeigt, dass die Religion den Dogmen geradeso vorangeht, wie in aller Welt die Sprache der Grammatik und die Poesie der Poetik vorangeht. Die Frömmigkeit des Herzens, die Bewegung des Gemüts, die spontan unter dem Eindruck äusserer Ereignisse oder geisterfüllter Worte entsteht, und das Gebet, das aus der menschlichen Not zu Gott sich erhebt, ohne dass vielleicht der Geist des Menschen ihm einen Namen zu geben vermag, machen so sehr das Leben der Religion aus, dass, wenn diese Herzensfrömmigkeit fehlt, auch die best konstruierten Dogmen und die prachtvollsten Ceremonien aller wahren Religion bar sind.

Es ist freilich gut, ja notwendig, dass das religiöse Gefühl dazu kommt, sich über sich selber Rechenschaft zu geben, und in Reflexionsbegriffen sich zum Ausdruck bringt; aber diese Begriffe dürfen mit der Religion so wenig verwechselt werden, als das Denken mit dem Sprechen. Sie können wechseln und wechseln thatsächlich, ohne dass die Religion in ihrer Expansivkraft darunter wirklich leidet. Die Kritik des Dogmas ist sehr häufig nur ein Beitrag zu seiner Entwicklung, gerade wie die Reinigung eines Baumes zur Förderung seines Wachstums und zur Verdopplung seiner Lebenskraft beiträgt. Setzt man diesen Punkt ins helle Licht, so wird von da aus, dünkt mich, auch über viele andere sich das rechte Licht verbreiten. Vielleicht werden wir die Dogmen bei den Philosophen mehr zu Ehren bringen, wenn wir sie ihnen nicht als absolut giltige und unveränderliche Formeln, sondern in ihrer kraftvollen Entwicklung als die ununterbrochene, fortschreitende Bemühung des religiösen Bewusstseins vorführen, das sich selbst über seinen eigenen Inhalt Rechenschaft geben will. Vielleicht werden wir auch die Gläubigen beruhigen und für sie einige Steine des Anstosses beseitigen, welche den Weg der Theologie versperren, wenn es uns gelingen sollte, sie von der völligen Unabhängigkeit der Frömmigkeit zu überzeugen und sie dahin zu bringen, dass sie die geschichtliche Entwicklung der Dogmen, deren blosser Name sie jetzt schon in Schrecken setzt, als einen Nutzen und als eine Schutzwehr für die Frömmigkeit ansehen lernen.

II.
Die beiden Grundbestandteile des Dogmas.

In der Sprachwissenschaft ist es fast zum Gemeinplatz geworden, dass die Sprachen organische Gebilde seien und dass den Wörtern ein eigentümliches, dem Leben der Pflanzen und Thiere vergleichbares Leben innewohnt. Aus dieser ihnen eigentümlichen Lebenskraft erklären sich ganz natürlich ihre Dauer wie ihre Verwandlungen. Solange ein Idiom gesprochen wird, ist es in Bewegung und man kann sogar sagen, dass die Intensität seines Lebens seiner Entwicklungskraft entspricht. Bei den Dogmen der Kirche, die geradeso einen lebendigen Organismus bilden und eine Art theologischer Sprache sind, durch welche das Bewusstsein dieser Kirche oder die Frömmigkeit ihrer Glieder nach aussen sich kundgiebt und dadurch sich selber kräftigt, verhält es sich ganz ebenso. Je mehr man darüber nachdenken will, um so mehr wird man, glaube ich, die Richtigkeit dieser Analogie und das Licht, das sie bis in die Tiefe unseres Gegenstandes ausbreitet, verstehen. Was Wörter und Sätze für das Denken sind, das sind die dogmatischen Formeln für die Erfahrung des religiösen Bewusstseins; und wir können schon jetzt den Hauptsatz aufstellen: wie das Leben einer Sprache nicht im Wohlklang der Wörter oder in der Fehlerlosigkeit der Sätze, sondern einzig in der geheimnisvollen Kraft des Denkens und des eigentümlichen Geistes des Volkes zu finden ist, das sie spricht, so ist auch das Lebensprinzip der Dogmen weder in der logischen Korrektheit der Ideen oder in der grösseren oder geringeren Genauigkeit der theoretischen Formeln zu suchen, sondern vor allem in dem religiösen Leben selber, d. h. in der praktischen Frömmigkeit der Kirche, welche sich zu diesen Formeln bekennt. Das Dogma ist die Sprache, welche der Glaube redet.

Wollen wir dieses warm und kräftig pulsierende Leben der Dogmen würdigen und verstehen, wie sehr sie dadurch biegsam und geschmeidig werden, so dürfen wir sie nicht in den Glaubensbekenntnissen oder in den symbolischen Büchern, wo sie ordnungsmässig eingetragen und klassifiziert sind, aufgreifen. Wir dürfen uns ebensowenig auf die Untersuchung dieser Verzeichnisse beschränken, als man sich damit begnügt, die Bedeutung der Wörter einer Sprache nur aus dem Wörterbuch kennen zu lernen.

Wörter und Dogmen erscheinen in solchen Katalogen tot und unbeweglich, und das sind sie auch, denn sie liegen dort wie in Gräbern. Will man aber das Leben der Wörter wahrnehmen, beobachten, wie sie sich in unendlichen Abstufungen verändern und färben, wie sie unaufhörlich Knospen und Schösslinge treiben, dann muss man sie auf den Lippen der Menschen und im alltäglichen Verkehr auffassen. Hier erscheint jede Sprache in höchstem Grade bildsam, geschmeidig, dem glühenden Eisen ähnlich, das auf dem Amboss und unter dem Hammer des Schmieds die verschiedensten Formen anzunehmen fähig ist.

Dieselbe Erscheinung bieten uns die Dogmen dar. In festem Zustande, in einer Form tadelloser und unbeweglicher Orthodoxie befinden sie sich nur in den amtlichen Formularen und Liturgien der Kirchen. Aber verfolgen wir sie einmal im täglichen Gebrauch, den die Frömmigkeit der Einzelnen wie die öffentliche Gemeinde davon macht; lauschen wir auf die Gebete, welche aus den andächtig bewegten Herzen emporsteigen; merken wir auf das, was jeder Gläubige in diesen ehrwürdigen und längst vertrauten Ausdrücken findet oder in sie hineinlegt; fangen wir sie im Flug auf in den volkstümlichen Predigten, im Jugendunterricht, bei der alltäglichen praktischen Anwendung, und man wird erstaunt sein, diese scheinbar hieratischen Formeln so bildsam, so vielseitig, so sinn- und farbenreich und so zugänglich, so vieler Auslegungen fähig zu finden. Wenn wir uns eines Wortes bedienen, so tauchen wir es immer in unseren gegenwärtigen Seelenzustand ein, und aus diesem geistigen Bade geht es mit der Färbung unseres eigenen Empfindens hervor. Ganz auf dieselbe Weise tauchen wir die dogmatischen Formeln, die wir mit frommem Sinn anwenden, in unsere religiöse Herzensstimmung ein, und dadurch werden sie natürlicherweise irgendwie umgestaltet. Nur die Papageien wiederholen dieselben Worte stets in derselben Weise, und nur irreligiöse und indifferente Geister sagen die alten Dogmen her ohne etwas hinzuzusetzen oder davon abzuziehen.

Diese praktischen und alltäglichen Auslegungen der heiligen Formeln unterscheiden sich untereinander gerade so, wie die Gläubigen, die sie anwenden, sich durch ihre Bildungsstufe von einander unterscheiden. Schauen wir einmal eine grosse in einem unserer Gotteshäuser zur Andacht versammelte Gemeinde an. In dieser Menge sitzen vielleicht arme, alte, ganz un-

gebildete und wohl auch etwas abergläubische Weiber, Männer aus der mittleren Volksklasse, die schon einen litterarischen Anstrich erhalten haben, sodann Gelehrte und Philosophen, die ihren Kant und Hegel studiert haben, ja sogar Professoren der Theologie, die bis ins Mark vom Geist der Kritik durchdrungen sind. Alle beugen sich im Geiste und verrichten ihre Andacht; alle reden dieselbe Sprache, die sie in der Kindheit gelernt haben; alle wiederholen mit Herz und Lippen die Worte des Bekenntnisses: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen.“ Ich weiss nicht, ob es auf der Erde ein rührenderes, dem Himmel verwandteres Schauspiel giebt. Alle diese verschiedenen Geister, denen vielleicht auf dem Gebiet der Intelligenz die Möglichkeit gegenseitigen Verständnisses völlig abgeht, bilden hier eine wirkliche Gemeinschaft unter einander; ein und dasselbe religiöse Gefühl durchdringt und belebt sie. Die geistige Einheit, die Jesus meinte, als er betete: „auf dass sie Eines seien, wie wir Eins sind“, ist für diesen Augenblick auf der Erde verwirklicht. Aber glauben wir, dass das Wort „Gott“, das von allen diesen Lippen ausgesprochen wird, in allen diesen Geistern dasselbe Vorstellungsbild hervorrufe? Die arme Alte, die sich noch ihrer grossen Bilderbibel erinnert, schaut wie im Helldunkel das Angesicht des ewigen Vaters mit einem grossen weissen Bart und mit glänzenden, wie Kohle glühenden Augen. Ihr Nachbar würde wohl über diesen kindlichen Anthropomorphismus lächeln. Er trägt in seinem Geist den auf Verstandesgründen aufgebauten deistischen Gottesbegriff, wie er ihn in der philosophischen Stunde des Gymnasialunterrichts hat aufstellen hören. Doch dieser Begriff könnte einen Schüler Kant's, der es weiss, dass jede positive Idee Gottes sich widerspricht, und der daher, um dem Widerspruch zu entgehen, zu der Idee des Unerkennbaren seine Zuflucht nimmt, sehr plump erscheinen. Für Alle indessen ist Gott wirklich; und weil Gott bei Allen gegenwärtig und lebendig ist, lässt sich das Wort zu so vielen verschiedenen Fassungen gebrauchen; aber dieses Wort ist, darauf merke man wohl, nur deshalb lebendig, weil es zum Ausdruck einer gemeinsam empfundenen Frömmigkeit dient. Das Leben des Dogmas liegt in der Frömmigkeit.

Gehen wir nun einen Schritt weiter und zergliedern wir das Dogma, um die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, klar

von einander zu scheiden. Zwei Elemente sind's: in der Tiefe ein mystisches und praktisches Element, das eigentlich religiöse Element, das aus der Erfahrung oder aus dem frommen Geist der Kirche kommt; dies ist das lebendige und fruchtbare Prinzip des Dogmas; sodann ein intellektuelles oder theoretisches Element, ein Verstandesurteil, ein philosophischer Satz, der dem ersten Element zugleich als Gewand und als Ausdruck dient.

Was nun diese beiden Elemente im Dogma einigt und verbindet, ist gar keine willkürliche, sondern eine organische und notwendige Beziehung. Wir wollen einmal einen Augenblick bis zum Ursprung der Erscheinung der Religion und bis zur Bildung der ersten und einfachsten Lehrformeln zurückgehen. Vor einem der grossen Schauspiele der Natur, im Hinblick auf die geheimnisvolle Macht, die sich hier offenbart, empfindet der Mensch seine Schwäche und Abhängigkeit, und ein Schauer der Furcht und Hoffnung hat ihn ergriffen. Dieser Schauer ist der Anfang der religiösen Empfindung. Aber diese Empfindung schliesst für das Denken ganz natürlich eine gewisse Beziehung zwischen dem Subjekt, das sie erfahren hat, und dem Objekt, von dem sie ausgegangen ist, in sich. Wenn also das Denken einmal erweckt ist, so wird es notwendig diese Beziehung in einem Verstandesurteil zum Ausdruck bringen. Um es darzustellen, wird der Gläubige zum Beispiel in den Ruf ausbrechen: „Gott ist gross“, und er bezeichnet damit den unendlichen Abstand zwischen seinem eigenen Wesen und dem Allwesen, das ihm dieses Beben verursacht hat[1]. Er folgt hierbei demselben Drang, dem er im sonstigen Leben folgt, wenn er seine Gedanken durch Worte ausdrückt. Die religiöse Gemütsbewegung, die ja ein Gefühl ist,

[1] Man könnte meinen, ich mache diese elementare religiöse Erfahrung zu der Hauptwurzel, aus welcher alle Dogmen, die christlichen mit eingeschlossen, in der Folge durch Evolution hervorgegangen seien. Dem ist aber nicht so. Ich habe nur ein besonderes Beispiel angewendet. Die Offenbarung in der Natur ist das Prinzip der Dogmen in den Naturreligionen. Das Christentum hat eine andere Offenbarung und andere Erfahrungen hinter sich, nämlich die Offenbarung Gottes und eines höheren Lebens in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi. Wenn ein Mensch, der innerlich zum Verständnis des Evangeliums vorbereitet ist, Jesu nachfolgt, sein Wort hört, in seinen Geist eindringt und seinen Tod versteht, so wird er ausrufen: „Gott ist die Liebe!“, gerade so wie der Andere beim Anblick der Naturgewalten ausrief: „Gott ist gross!“ Und dieser neue Satz, der ein neues religiöses Verhältnis zum Ausdruck bringt, wird nun seinerseits zum Ausgangspunkt für alle christlichen Dogmen werden.

setzt sich also im Geistesleben um in den Begriff eines Verhältnisses, d. h. in einen Verstandesbegriff, in welchem sie zur Vorstellung wird und ihren bildlichen Ausdruck findet. Hierbei ist aber wohl zu merken, dass der intellektuelle Begriff und die religiöse Empfindung ihrer Natur nach zwei wesentlich verschiedene Dinge bleiben. Der verstandesmässige Begriff kann freilich dadurch, dass er zum Ausdruck kommt, und mit Hilfe der Phantasie dazu dienen, die Empfindung wieder hervorzurufen und zu kräftigen, und das Dogma kann die Frömmigkeit erwecken; aber man darf beide nicht mit einander verwechseln. Mit dem Begriff verhält es sich, wie mit einer algebraischen Formel, welche für das Denken eine gegebene Grösse vorstellt; sie ist aber nicht diese Grösse selbst. Das muss man wohl ins Auge fassen, um verhängnissvollen Verwirrungen zu entgehen. In der Religion und im Dogma ist also das intellektuelle Element nur der Ausdruck oder die Hülle der religiösen Erfahrung.

Eine von der Dogmengeschichte uns gebotene Beobachtung wird diesen relativen und untergeordneten Charakter des intellektuellen Elements im Verhältnis zum mystischen Element vollkommen bestätigen. Es ist nämlich sehr bemerkenswert, dass die Aufstellung eines jeden Dogmas der Kirche durch ein praktisches Bedürfnis aufgedrängt worden ist. Jedesmal, wenn die Kirche sich in Bewegung gesetzt und ein Glaubensgesetz aufgestellt hat, galt es, einen Streit, der ein Schisma herbeizuführen drohte, zu schlichten, gefährlichen Angriffen und Beschuldigungen entgegenzutreten. Die Kirche hat diesen äussersten Schritt stets nur notgedrungen und wider Willen gethan. Es ist ganz falsch, wenn man sich die Väter in den Konzilien oder die Mitglieder der Synoden als Theoretiker oder wissenschaftliche Theologen vorstellt, welche nur der Eifer, metaphysische Rätsel zu lösen, zusammengeführt hätte. Sie waren Männer der That, nicht der Spekulation, tapfere Priester oder Prediger, die ihre Aufgabe wie Soldaten auf dem Schlachtfelde auffassten und deren Hauptsorge darin bestand, ihre Kirche und deren Leben, Einheit und Ehre zu retten, und die bereit waren, für sie zu sterben, wie man für das Vaterland stirbt. Verhält es sich aber also, dann ist es auch klar, dass die von ihnen ausgearbeiteten und erlassenen Dogmen durch die Streitigkeiten und Schwierigkeiten ihrer Zeit bestimmt waren, dass sie wenigstens bei ihrer Abfassung von den Umständen abhingen, denen die Formeln ihre

Entstehung verdankten, und dass, wenn die Streitpunkte und die Umstände sich veränderten, auch eine fortwährende Aenderung der alten Formeln und die Auffindung neuer notwendig wurde und wird. Wie richtig das ist, geht zum Beispiel daraus hervor, dass die Formeln, die zur Verdammung der Ketzerei des Arius dienten, ketzerisch wurden, als es sich später um dieBekämpfung der Häresie der Monophysiten handelte, und dass hundert oder hundertfünfzig Jahre später die katholische Orthodoxie genötigt wurde, schlechterdings unvereinbare Sätze aufzustellen. Was giebt es also Unverständigeres, als Dogmen, die so klar an ihrer Stirne die Zeichen geschichtlicher Zufälligkeit geschrieben tragen, zu ewig giltigen Axiomen erheben zu wollen!

So wird also das intellektuelle Element im Dogma wesentlich veränderlich sein. Es ist der mit dem Keim verbundene Stoff, der unaufhörlich unter der Einwirkung der Bewegung des Lebens sich umbildet. Der Grund davon ist sehr einfach. Wir sagten vorhin, dass eine religiöse Gemütsbewegung, wie jede andere Empfindung, sich in einen Begriff umsetzt, welcher die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die in dieser Bewegung selbst implicite enthalten ist, zum festen Ausdruck bringt. Aber was wird dieser Begriff sein? Mit welchem Material, mit welchen Vorstellungen wird der religiöse Mensch ihn bilden? Selbstverständlich mit solchen, die ihm zur Verfügung stehen. Das heisst aber, dass die religiöse Formel stets vom Stand der intellektuellen Bildung abhängen wird. Ein Kind wird religiös denken und sprechen wie ein Kind. Das religiöse Denken und die religiöse Sprache haben dieselben Etappen verfolgt, wie das Denken überhaupt. Wie überhaupt sonst haben auch in der Religion die Menschen mit der Poesie und mit der Bildersprache begonnen, ehe sie in Syllogismen dachten und stritten. Als dann später die Kirchenväter die Philosophie eines PLATO, ARISTOTELES und der Stoiker kennen gelernt hatten, da bauten sie ihre Dogmen als Philosophen auf, d. h. sie dachten und sprachen als Philosophen.

Ich weiss recht wohl, dass viele Christen meinen, Gott habe uns die Dogmen in der Bibel geoffenbart, und deshalb uns anklagen, wir leugnen die Offenbarung, wenn wir so reden, wie wir jetzt thun. Gott bewahre uns davor! Wir glauben vielmehr von ganzer Seele an die göttliche Offenbarung und an die besonderen Wirkungen Gottes im Geiste der Propheten, der Apostel und

vor allem Christi. Es fragt sich jetzt nur, ob die Offenbarung Gottes in Lehren und in dogmatischen Formeln bestand. Gewiss nicht. Gott thut nichts Nutzloses, und weil diese Lehren und Formeln von menschlichem Verstand erdacht werden konnten und erdacht worden sind, so hat er die Sorge ihrer Ausarbeitung auch ihm überlassen. Aber als Gott in Verkehr und Berührung mit der menschlichen Seele trat, so liess er sie eine gewisse religiöse Erfahrung machen, aus der in der Folge durch Nachdenken das Dogma hervorging. Das also, was die Offenbarung ausmacht, was Norm unseres Lebens sein soll, ist die schöpferisch-fruchtbare religiöse Erfahrung, die zuerst in der Seele der Propheten, Christi, der Apostel stattgefunden hat. Wir können also ruhig sein. Solange also diese erlösende und erneuernde Erfahrung in den Seelen der Christen sich fortsetzen und wiederholen wird, können die christlichen Dogmen sich wohl umgestalten, aber nicht in die Gefahr kommen, zu sterben.

Da wird man uns vielleicht unterbrechen und fragen: „Wozu die Dogmen beibehalten? Wozu noch länger diesem unvollkommenen Gemengsel des reinen religiösen Lebens mit philosophischen, ihrem Wesen nach hinfälligen Begriffen zustimmen? Nehmen wir doch die Religion bloss für sich.“ So sprach noch vor kurzem eine gewisse theologische Schule und ein gewisser christlicher Positivismus und forderte eine Religion ohne Dogma und folglich auch ohne Kultus. Versteht man denn auch, was die Ausführung solcher Ratschläge zur Folge hätte? Wenn man das christliche Dogma abschafft, schafft man damit das Christentum ab; wenn man schlechtweg alle religiöse Lehre beseitigen will, tötet man damit die Religion selber. Wie viel Grosses und Ewiges giebt es nicht in der Welt, das für uns niemals in einem Zustand völliger Reinheit und Absonderung besteht! Das gilt ja schon von allen Kräften der Natur. Auch das Denken bedarf zu seinem Dasein der Verkörperung in der Sprache. Die Worte können nicht mit dem Gedanken identifiziert werden; sie sind ihm aber unentbehrlich. Jener Romanheld, der sagte, er könne nur im Sprechen denken, war gar nicht so lächerlich, wie man meinte; denn jedermann gleicht diesem Helden. Die Seele offenbart sich eben uns nur durch den Körper, mit dem sie verbunden ist. Wer hat denn jemals das Leben ausserhalb der lebenden Materie gesehen? Wer hat jemals in der Eichel den fruchtbaren Keim von dem Mehlstoff, mit dem er vermengt ist,

zu sondern vermocht? Dasselbe gilt vom religiösen Leben und seinem Verhältnis zu den Lehren und Riten, in denen es sich offenbart. Ein religiöses Leben, das keinen Ausdruck mehr fände, wäre weder erkennbar noch mitteilbar. Es ist demgemäss durchaus vernunftwidrig, von einer Religion ohne Dogma und Kult zu reden. Die Orthodoxie hat hundertmal Recht, wenn sie gegen den Rationalismus und Mystizismus behauptet, die Kirche müsse ihren Glauben in einer Lehre formulieren; ohne dieselbe wäre das religiöse Bewusstsein der Menschen verworren und unerkennbar.

Ist es notwendig, dass das Leben in einem Organismus, das Denken in der Sprache, die Religion im Dogma sich verkörpere, so ist es ebenso unvermeidlich, dass der Organismus sich verändere, dass die Sprache sich umbilde und das Dogma sich entwickle. Hier liegt ein zweites Lebensgesetz vor, das in der Natur ausnahmslos gilt. Der Irrtum der Orthodoxie oder ihre Selbsttäuschung besteht darin, dass sie diese unaufhörliche Umwandlung leugnet oder hemmen will. Das Leben eines Organismus offenbart sich ja eben durch seinen beständigen Stoffwechsel. Wenn die Sprachen sich nicht mehr erneuern, so sind sie tot. Gerade so ist's mit den Dogmen. Wenn sie bewegungslos bleiben, so hat sich das Leben aus ihnen zurückgezogen. Sie gleichen dann den altertümlichen Rüstungen in unseren Museen, die, an der Wand aufgerichtet, noch die Gestalt eines Kriegers der früheren Zeit im Umriss zeichnen. Klopft man daran, so sind sie leer und klingen hohl.

Die Dogmen sind also entwicklungsfähig, so lange sie lebend sind. Es bliebe nun noch zu erklären übrig, wie sich diese Entwicklung vollzieht. Die Analogien, die wir bereits zwischen dem Leben der Dogmen und dem der Sprachen aufgestellt haben, bestehen bis ans Ende fort. Eine Sprache verändert sich aber in dreifacher Weise: 1. dadurch, dass Wörter ausser Gebrauch kommen oder verschwinden, wenn nämlich der Inhalt derselben sich verloren hat; 2. durch Intussuszeption, d. h. durch inneres Wachstum, durch die den Wörtern innewohnende Fähigkeit, neue Bedeutungen anzunehmen, ohne die Form zu wechseln; 3. durch Wiederaufleben alter Wörter oder Bildung neuer Wörter, d. h. durch Neologismen.

Nichts lässt sich in der Dogmengeschichte leichter nachweisen, als diese drei Arten von Veränderungen. Es giebt re-

ligiöse Formeln, die zu Grunde gehen, weil sie veraltet sind. Der Gedanke, den sie darstellten, ist für unser Bewusstsein verloren; man bedient sich ihrer nicht mehr, und so werden sie schliesslich völlig vergessen. Sollen wir Beispiele dafür anführen? Die Dogmengeschichte ist voll von solchen für uns leeren Formeln, die den weissen Muscheln gleichen, die von ihren Bewohnern verlassen worden sind. Wir wissen, welchen grossen Raum die Beschäftigung mit den Dämonen und die Vorstellung dämonischer Besessenheit in der Kirche der ersten Jahrhunderte eingenommen hat. Gab es ja doch im Klerus eine Klasse von Priestern, deren Amt es war, die Teufel auszutreiben. Noch giebt es Gebete und Exorzismusformeln, deren man sich häufig bediente, wie man dies in den Schriften Tertullian's sieht. Das alles ist wenigstens für unser protestantisches Bewusstsein verschwunden. Ebenso sehen wir, wie in unseren Tagen der Glaube an den Teufel, ich meine den persönlichen, geschichtlichen, übernatürlich in unser Leben eingreifenden Teufel erlischt. Er erscheint niemand mehr weder bei Tag noch bei Nacht. Als Luther ihm sein Tintenfass an den Kopf warf, hat er ihn tötlich getroffen. Die Tinte hat, um ihn für immer auszutreiben, besser gewirkt, als das Weihwasser.

Die zweite Art der Entwicklung, das innere Wachstum, wirkt noch viel kräftiger. Wir bedienen uns noch immer alter dogmatischer Formeln; aber unbewusst legen wir in sie einen neuen Inhalt. Die Worte sind zwar unverändert geblieben; aber die Gedanken und ihre Auslegung erneuern sich von Geschlecht zu Geschlecht. Diese Erneuerung ist vornehmlich das Werk der Theologen. Bewusst oder unbewusst giessen wir, die konservativsten ebenso wie die anderen, unablässig neuen Wein in die alten Gefässe. Es giebt kein Dogma, und wäre es erst zwei- oder dreihundert Jahre alt, das irgend jemand noch in seiner ursprünglichen Bedeutung gebrauchte. Wir reden immer noch von der Inspiration der Propheten, von der Versöhnung, von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, vom Wunder; aber wir verstehen alle diese Ausdrücke mehr oder weniger in einem anderen Sinn, als unsere Väter. Der Strom fliesst immer fort, auch wenn auf der Oberfläche die Wasser stillzustehen scheinen.

Doch hat die Dehnbarkeit der Wörter und Formeln eine Grenze. Es kommt ein Augenblick, wo der neue Wein die alten Gefässe zersprengt, und wo die Kirche andere Gefässe herstellen

muss, um ihn zu fassen. Dann erscheinen, wie die Neologismen in den Sprachen, so die neuen Dogmen in der Theologie. So entstehen im 16. Jahrhundert die Dogmen von der Rechtfertigung aus dem Glauben und vom allgemeinen Priestertum; neue Dogmen, sagen wir; alte Dogmen, könnte man sagen, die damals mit ganz neuer Kraft wieder erstanden. So finden die ewig wahren Verse des HORAZ hier eine einfache Anwendung:

Ut silvae foliis pronos mutantur in annos
. .
Multa renascentur quae jam cecidere cadentque
Quae nunc sunt in honore, vocabula . . .

III.

Die Entwicklung des christlichen Dogmas in der Geschichte.

Erproben wir nun den Werth der jetzt aufgestellten Grundsätze, indem wir sie auf die Geschichte des Christentums anwenden. Wir haben gesehen, dass die Entwicklung des Dogmas möglich ist; untersuchen wir nun auch deren Notwendigkeit.

Jesus, der grosse Sämann, verglich sein Wort gerne mit einem Samenkorn. Es giebt kein tiefsinnigeres und zutreffenderes Bild. Seine Worte sind wirklich Samenkörner gewesen, die ewig fruchtbar bleiben. Nun enthält das Samenkorn einen lebendigen Keim, eine geheimnisvolle, unfassbare, von Gott selber stammende Lebenskraft. So liegt auch in dem Worte Christi ein nescio quid divinum, ein göttlicher Keim, der sich in seinem religiösen Bewusstsein entfaltet und seinen Thaten und Reden eine schöpferische Kraft verleiht. Aber in dem Samenkorn befindet sich zugleich mit dem lebendigen Keim, den keines Forschers Messer absondern und fassen kann, ein gewisser Stoff, der zur Entwicklung des Keims notwendig ist. Diese äussere Materie können wir in ihre Bestandteile auflösen; dieselben sind Stickstoff, Stärkezucker, Kalk etc. Gleicherweise findet sich in den Worten Jesu Christi infolge der Thatsache, dass Christus ein Hebräer und ein Erbe seines Volkes war und einen semitischen Dialekt gesprochen hat, der lebendige Keim, die schöpferische Kraft des Evangeliums mit ein wenig hebräischer Bodenart verbunden. Aus diesem Grunde erscheint uns auch das Evangelium in seiner ersten Gestalt trotz seiner unleugbaren Origi-

nalität als etwas Palästinensisches. Es ist palästinensisch in der Sprache, den sittlichen Anschauungen überhaupt, den anererbten Begriffen, in welche es gefasst ist: der Begriff der Gerechtigkeit, der allgemeine Gottesbegriff, der Messianismus, die apokalyptischen Hoffnungen etc. Man kann sich Christus kaum anders vorstellen, als in Judäa geboren und zur Zeit lebend, da es mit Israel zu Ende ging. Jede Pflanze braucht, um fruchtbar zu werden, ihr eigenes Klima. Im Plane Gottes herrscht Zusammenhang und Gleichordnung. Man mache jedoch einmal den kühnen Versuch und stelle sich es einen Augenblick vor, dass Christus unter einem anderen Volk, einer anderen Bildung, einer anderen Sprache, z. B. in China oder in dem Indien eines Manu oder Buddha erschienen wäre, wird es da nicht selbstverständlich, dass dann auch die erste Form des Evangeliums eine andere geworden wäre, und erkennt man nicht gerade durch diese Hypothese ganz klar den geschichtlichen und zufälligen Charakter der Form, welche es in Israel angenommen hat?

Wir können und müssen hier allein das feststellen, dass das intellektuelle Element im ursprünglichen Evangelium auf das Mindestmaass beschränkt war. In den authentischen Reden Jesu ist das schöpferische Offenbarungsprinzip an Vorstellungen und Bilder von einfachster und darum auch dauerhaftester Art gebunden. Man hat oft darauf aufmerksam gemacht, dass das hebräische Volk in philosophischer Hinsicht unter allen gebildeten Völkern das ärmste ist. Es hat doch jahrhundertelang von zwei oder drei Grundbegriffen gelebt. Wohl gerade deswegen hat es Gott auserwählt und hier den Samen der religiösen Schöpferkraft, die dort aufgegangen ist, eingestreut, damit das Prinzip des Evangeliums in möglichst wenig menschliche Formeln eingehüllt werde, dafür aber um so besser in seiner ganzen reinen Kraft erscheinen könne. Nichtsdestoweniger bleibt es Thatsache, dass die göttliche Pflanze im hebräischen Boden von Anfang an eine hebräische Physionomie annahm und annehmen musste. Wir haben hier das Gesetz der Anpassung vor uns, das auch sonst wohl seine Anwendung findet.

Wenige Jahre später beginnt die Laufbahn des Paulus. Mit vollen Händen streut er den christlichen Samen über weite Gebiete der hellenischen Civilisation, wo ein langes Brachliegen die Fruchtbarkeit des Bodens verdoppelt hatte. Bekannt ist ja, aus welchen tiefen Schichten dieser reiche Pflanzenboden zu-

sammengesetzt war. Hier hatten sich nacheinander die Stoffe der altgriechischen Dichtung, der Philosophie eines SOKRATES, der Wissenschaft eines ARISTOTELES, der Sittenlehre des Stoizismus und der alexandrinischen Weisheit niedergelagert. Das Pflänzchen, welches, rein und anmutig, aber ein wenig zart und mager auf den felsigen und ausgedörrten Hügeln von Judäa blühte, nahm hier plötzlich eine ganz unerwartete Grösse und so neue Formen an, dass man es nach Verfluss von drei Jahrhunderten kaum mehr wiedererkennen konnte. Es ist nach Verfassung, Kultus und Dogmen zum grossen Baum mit mächtigem Geäste und üppiger Belaubung geworden. Damals erschienen in üppiger Vegetation die gnostischen Systeme, die kräftige, noch etwas verworrene Theologie eines CLEMENS und ORIGENES, die in direkter Linie von PHILO, dem ersten der Kirchenväter, herstammende Theorie des Logos, von der bald nachher die Dogmen von Nicäa und Chalcedon ausgehen sollten. Welch ein Unterschied zwischen diesem dogmatischen Christentum des 4. und 5. Jahrhunderts und den Gleichnissen, welche der Messias an den Ufern des galiläischen Meeres gepredigt hatte! Hier die einfachen sittlich-religiösen Gedanken des Hebraismus, dort alle die Grundbegriffe griechischer Logik und Metaphysik.

Kann man sich diese erstaunliche Bildung der katholischen Grunddogmen anders erklären als durch eine Mischung des evangelischen Prinzips mit dem griechischen Denken? Man prüfe einmal den Bau dieses dogmatischen Christentums etwas genauer. Mit welchem Material ist dieses Gebäude ausgeführt worden? Aus welchen Steinbrüchen stammen die Bausteine? Welcher Baumeister hat den Plan entworfen? Auf welchen Stil kann man ihn zurückführen? Die Kirche behauptet, dass das alles aus der Bibel stamme. Das ist eine grosse Selbsttäuschung. Die Theologen dieser Epoche, wie ORIGENES und AUGUSTIN, haben freilich das alles in der Bibel gefunden, aber nur vermittelst derselben allegorischen Auslegung, die einem PHILO es möglich machte, die platonische und stoische Philosophie aus den Büchern Mose's herauszulesen. Leider hat diese wunderliche Zauberkunst, welche die Umwandlung aller Texte möglich, ja leicht machte, für unser Denken Ansehen und Vertrauen verloren. Die Auskunftsmittel, welche sie für ihre Dogmatik lieferten, können wir nicht mehr brauchen. Der philosophische Unter-

bau der Dogmen ist griechisch geblieben, gleich wie die Sprache, in welcher sie zuerst verfasst waren.

Wenn dem also ist, mit welchem Rechte sollten wir ein dogmatisches System, dessen eigentümlichen Ursprung und Charakter uns die Geschichte so klar aufzeigt, für ewig und unveränderlich erklären? Dieses System passte ausgezeichnet für die griechisch-römische Welt, und diesem Umstande hatte es auch damals seinen Sieg zu verdanken. Ist dies aber nicht eben ein Grund, um zu denken, dass es für unsere Welt nicht ebensogut passt, man müsste denn annehmen, dass unsere Bildung und unsere Philosophie kein Recht haben, anders geartet zu sein als die Kultur und die Philosophie der letzten Jahrhunderte des römischen Reichs? Was hat denn die Kirche, als sie die Unfehlbarkeit der mittelalterlichen Dogmen verkündigte, gethan? Sie hat nicht bloss die Unveränderlichkeit des Evangeliums, sondern auch die Unfehlbarkeit der aristotelischen Logik und der platonischen Philosophie dekretiert! Aristoteles ist im Mittelalter ganz folgerichtig fast vergöttert und den Aposteln und Propheten gleichgestellt worden. Mag der Katholizismus dieser Tradition treu bleiben, wenn er will! Wenn man aber vom Protestantismus, der grundsätzlich gerade mit dieser Tradition gebrochen hat, um von menschlichen Meinungen auf das Wort Gottes zurückzugehen, die Unterwerfung unter dieselbe verlangt, so können wir das nicht anders ansehen, denn als eine nachträgliche Rache des katholischen Prinzips im Schoss der protestantischen Kirchen, welche jenem Prinzip für immer entronnen zu sein glaubten.

Wir wollen hiemit durchaus nicht behaupten, dass an den alten Formeln alles zu verwerfen sei. Es finden sich im Gegenteil in denselben grosse und wertvolle Gedanken, die ihre Wahrheit und Macht heute noch behalten; wir sagen bloss, dass hier nichts absolut giltig ist und dem christlichen Denken von autoritätswegen aufgezwungen werden kann. Die Kirche hat ihre Dogmen stets mit Hilfe von Begriffen aufgebaut, welche der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft entlehnt waren. Aber diese Philosophie und diese Wissenschaft sind in unaufhörlicher Entwicklung begriffen; darum ziehen sie auch das Dogma in ihre Entwicklung herein. Wer nur ein wenig Verständnis für die Geschichte hat, der weiss auch, dass alles, mit Einschluss unserer eigenen Denkweise, sich verändert. Warum erscheinen uns wohl

gewisse Dinge aus der Phantasie der Vergangenheit thöricht und seltsam? Das kommt daher, dass wir die Fähigkeit, sie zu verstehen, verloren haben. Es ist uns ebenso unmöglich, griechisch zu denken wie griechisch zu sprechen. Seit dem Mittelalter haben sich für uns zwei oder drei geistige Umwälzungen vollzogen, die eine gründliche Scheidung zwischen uns und dem Altertum und damit zugleich eine Umgestaltung unserer äusseren und inneren Welt herbeigeführt haben. Es wird genügen, mit einigen Worten auf sie hinzuweisen, um uns die Hinfälligkeit des griechisch-römischen dogmatischen Christentums zum Verständnis zu bringen, und uns von der uns obliegenden Pflicht seiner Erneuerung zu überzeugen, vorausgesetzt, dass wir als Christen noch kräftig genug sind, dem Ruf Gottes zu gehorchen.

IV.
Die Krisis des Dogmas.

Die erste dieser Umwälzungen ist eine religiöse. Es ist die Reformation des 16. Jahrhunderts. Unser eigenartiges protestantisches Bewusstsein stammt aus jener Zeit. Was ist nun die evangelische Reformation anders gewesen als ein Bruch mit der Ueberlieferung der Kirche, in welcher die Dogmatik der grossen Konzilien den Mittelpunkt und das Hauptgerüste bildete? Haben die Reformatoren zugleich mit der Auktorität der Kirche nicht auch die Grundlage zerstört, auf der das Gebäude der alten Dogmen errichtet worden war? Was thaten sie denn mit ihrer Berufung auf das reine Wort Gottes gegen die überlieferten Lehren anders, als dass sie die Dogmatik der grossen Konzilien wenigstens in Frage gestellt haben? Nachdem sie gegen alle Einflüsse heidnischer Sitte und heidnischen Aberglaubens in das sittlich-religiöse Leben der Kirche, in ihre Verfassung und Hierarchie, ihren Kult und ihre Ceremonien lauten Protest erhoben hatten, wie konnten sie da wohl noch mit gutem Grunde die antike Philosophie, die auf den Ausbau der Dogmen eingewirkt hatte, für heilig und unantastbar erklären?

Andererseits hat die Reformation das christliche Bewusstsein durch ihre Fundamentallehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben von Grund aus erneuert. Bis dahin hatte man sein Heil in der Anhänglichkeit an die Symbole der katholischen Kirche und im Gehorsam gegen ihre Gebote gefunden. Die Ge-

rechtigkeit durch den Glauben — und der Glaube ist hier das Vertrauen des Herzens auf das Evangelium Jesu Christi — befreit den Christen sowohl von der priesterlichen Vormundschaft als auch von der Knechtschaft der Symbole. Wenn man behauptet, nur im Glauben an diese oder jene theologische Lehre sein Heil zu finden, so ist das ganz dasselbe, wie wenn man sagt, man könne nur durch das Thun dieses oder jenes Werkes selig werden; es heisst das stets, dem Glauben noch eine andere Heilsbedingung zufügen oder den ersteren durch die letztere ersetzen. Dieses Prinzip der Reformation hat das alte Gebäude noch gründlicher als das erstere aus den Fugen gerissen. Es setzt nämlich in der Dogmatik das innerliche Prinzip der christlichen Erfahrung an die Stelle des äusseren Prinzips der kirchlichen Auktorität; es macht aus dem Christentum ein sittlich-religiöses Leben und nicht mehr eine Metaphysik. War es also auf grund der neuen reformatorischen Prinzipien nicht richtig und notwendig, die Dogmen in einen neuen theologischen Ausdruck zu fassen?

Die religiöse Umwälzung des 16. Jahrhunderts hat den Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins verlegt. Gleichzeitig begann eine wissenschaftliche Umwälzung, die den Mittelpunkt des Universums verlegen sollte. Wir wollen nämlich von derjenigen reden, die sich an die Namen des Kopernikus und Keppler knüpft und sich dann in den Namen eines Galilei, Newton und Laplace fortsetzt. Die moderne Astronomie und Geologie hat die Grenzen und den Gesichtskreis unserer Philosophie völlig verschoben. Der Anblick des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit hat uns, wie einst Pascal, mit Schrecken erfüllt. Wie verschieden ist doch unsere Welt von dem Kosmos der Alten! Dieser war von allen Seiten abgeschlossen. In seiner Mitte befand sich die Erde, eine vom Ozean umflossene Fläche. Ueber der Erde erschien der Himmel, der sich wie ein kristallenes Gewölbe mit den Sternen drehte. Ueber ihm erhoben sich noch andere Himmel und andere Himmelssphären bis zur Siebenzahl: ein wirkliches Gebäude von sieben Stockwerken, von dessen Höhe der seit den Tagen der Schöpfung ruhende höchste Gott dieses ganze kleine Weltall beherrschte und überwachte. Unter der Erde befanden sich unterirdische Stockwerke, die Hölle, tiefe und dunkle Orte, wo sich die Teufel und Gottlosen in der Verbannung und in der

Qual befanden. Das war die damals herrschende, volkstümliche Kosmographie, wie sie dem ersten kindlichen Menschen durch die ersten sinnlichen Eindrücke, d. h. allein durch den Schein der Dinge beigebracht worden war.

Nun darf man es nicht verbergen und nicht vergessen, dass diese primitive Weltanschauung zur Ausbildung und Abfassung vieler dogmatischer oder religiöser Formeln beigetragen hat, die eben darum heutzutage als hinfällig und verjährt gelten müssen. Wir begegnen nicht bloss bei den Vätern, sondern auch im Alten und im Neuen Testament auf jedem Schritt Stellen, welche die Auslegung entweder bei Seite schieben oder in einem dem Geiste der Verfasser fremden Sinne erklären muss. Wenn z. B. Paulus im Brief an die Philipper, wo er von Christus redet, sagt, dass die ἐπουράνιοι oder die Bewohner der oberen Sphären, die ἐπίγειοι oder die Bewohner der Erde und die καταχθόνιοι oder die unterirdischen Wesen ihre Kniee vor ihm beugen müssen[1], so ist doch klar, dass er kosmographische Gegenden im Sinne hatte, die für uns verschwunden sind. Der religiöse Gedanke, dem Paulus Ausdruck verlieh, um die unendliche Bedeutung der Person Christi der ganzen Welt gegenüber zu bezeichnen, bleibt freilich für das christliche Bewusstsein wahr; aber die Form, in der er ihn ausdrückte, ist für uns dahin.

Ein andermal versichert der Apostel, dass er bis in den dritten Himmel entrückt worden sei[2]. Wo sollen wir heutzutage diesen dritten Himmel im physischen Weltall suchen? In dem unendlichen Raume giebt es kein Oben und Unten. Für die Orthodoxesten wie für die Anderen sind diese Worte des Paulus nichts weiter als eine metaphorische Redeweise, welche den besonderen Seelenzustand bezeichnet, den wir Ekstase nennen. Wenn es sich nun so mit dem Aufsteigen des Paulus verhält, was sollen wir über die Himmelfahrt Christi denken? Sollen wir sie uns noch als eine wirkliche materielle Auffahrt im Raume vorstellen? Wenn er also aufwärts gestiegen ist, wo hat er dann angehalten? Wo konnte er wohl mit Gott zusammentreffen, auch wenn er den sichtbaren Himmelsraum bis ins Aeusserste durchlaufen hätte? Obgleich ich die geistliche und sittlich-religiöse Herrlichkeit Christi in Gott entschieden behaupte, glaube ich doch nicht, dass ein aufgeklärter Christ

[1] Phil 2 10. [2] II Kor 12 2.

heutzutage von der Himmelfahrt Christi sich genau dasselbe Bild zu machen vermöge, welches Lukas vor sich hatte, als er das erste Kapitel der Apostelgeschichte schrieb.

Wie sollte man sich weigern, dasselbe von der Höllenfahrt zu sagen? Wir können sie nicht mehr nach der Art der ersten Christen verstehen, weil unsere Welt nicht mehr die ihrige ist. Wenn die Kirche nun die Worte des alten Symbols wiederholt: „Aufgefahren gen Himmel, niedergestiegen zur Hölle", so bekennt sie freilich religiös-sittliche Hauptwahrheiten; aber sie nimmt sie in einem Sinne, der schlechterdings nichts mehr mit der kindlichen Kosmographie zu schaffen hat, mit der das erste christliche Denken sie verbunden hatte. Für uns sind das nur noch überlieferte Ausdrücke, Redensarten oder Metaphern, denen ähnlich, die wir heute noch mit klarem Bewusstsein ihrer Ungenauigkeit gebrauchen, wenn wir sagen: „die Sonne geht auf", „die Sonne geht unter".

Diese Weltanschauung früherer Zeiten ist auch sehr eng verbunden mit dem Dogma von der Wiederkunft Christi und mit der ganzen Scenerie des grossartigen messianischen Dramas, so wie man es z. B. in den letzten Reden Jesu und in der Apokalypse gezeichnet findet. Auch dies sind Vorstellungen, die für uns nur noch als Sinnbilder bleibenden Wert haben können. Ebenso unmöglich ist es uns, die Hölle und das Paradies uns örtlich vorzustellen und in der Weise der alten Christen das Dogma der ewigen Höllenstrafen auszudenken. In allen diesen Punkten haben sich die Veränderungen, die wir andeuten, von selber vollzogen; in anderen Punkten ist der Widerstand grösser, aber die Notwendigkeit einer dogmatischen Umbildung nicht geringer.

Führen wir als letztes Beispiel das Dogma von der Schöpfung an. Da sich unsere Kenntnis des Weltalls in dem erwähnten Maasse geändert hat, so ist es auch wahrscheinlich genug, dass die alten, die Schöpfung betreffenden Formeln nicht mehr ausreichen, um den Ursprung und den Fortgang der Weltentwicklung zu erklären. Hören wir, was Herr Leonhardt mit besonderer Auktorität, da er sowohl Theologe als Naturforscher ist, sagt: „Wenn es ein unbestreitbares Ergebnis aller geologischen Untersuchungen bis auf den heutigen Tag giebt, so ist es die Thatsache, dass die Natur nicht aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, wie Minerva aus dem Haupt

Jupiter's. So wie wir sie heutzutage bewundern, ist sie nur das letzte Ergebnis einer langen Umbildungsarbeit." Und er fährt fort: „Dieses Ergebnis hat eine gar nicht zu überschätzende philosophische Tragweite. Denn es fordert nichts Geringeres, als eine gründliche Umbildung des Begriffs, den die Theologen sich von der Schöpferthätigkeit Gottes gemacht haben" [1].

Das überlieferte Dogma von der Schöpfung kracht thatsächlich an zwei Punkten. Wenn wir uns die langsame und stetige Entwicklung der Erde von der nebel- und gasförmigen Masse bis zum organischen Leben, das sich auf unserer Erde ausbreitet, vergegenwärtigen, so wird es geradezu unmöglich, die Schöpfung auf einen einzigen ursprünglichen Akt zurückzuführen, nach welchem dann Gott ausgeruht haben sollte. Für ihn, den ewigen Arbeiter, giebt es keinen Sabbat. Er wirkt bis jetzt, nach dem Worte Jesu, und die reformierten Theologen befanden sich auf dem richtigen Wege, als sie Schöpfung und Vorsehung gleichsetzten und die letztere als fortgesetzte Schöpfung verstanden. Gott schafft unaufhörlich in der Zeit und im Raume; dies ahnen wir heute gerade in der Geschichte der Natur.

Aber das ist noch nicht alles. Haben wir einmal diesen Punkt festgestellt, so folgt daraus notwendig ein weiterer Punkt. Sobald wir in der Schöpfung den Gedanken einer ununterbrochenen Aufeinanderfolge zulassen, so führen wir damit notwendig zugleich den Gedanken der Relativität ein. Das bedeutet, dass die Urschöpfung, wenn man sie als Ausgangspunkt setzt, nicht selbst schon etwas Absolutes und Vollkommenes sein konnte. Das alte Dogma hatte seine Grundlage darin, dass Gott, der die Vollkommenheit selbst ist, nur eine vollkommene Welt schaffen konnte. Das ist recht eigentlich die gnostische Vorstellung. Die Kirche nahm dieses metaphysische Axiom an, verwarf aber das System aufeinanderfolgender Emanationen; damit blieb ihr zur Erklärung des Daseins des Bösen, des Leidens und des Todes in der Welt kein anderes Erklärungsmittel mehr, als dieselben aus dem Sündenfall Adam's abzuleiten. Das that sie auch wirklich. Aber wenn man heutzutage die Fossilien von Tieren, die vor den Menschen auf der Erde

[1] Professor LEONHARDT in Montauban in der Rev. chrét. 1889, p. 321 ff.

gelebt haben, vor Augen hat, so wird es einem doch sehr schwer, daran festzuhalten, dass der Tod vor diesem Sündenfall in der Tierwelt nicht so geherrscht habe, wie dies in unseren Tagen der Fall ist. Da ist es doch sehr schwer, zu behaupten, dass die fleischfressenden Tiere sich erst nach dem Fall des ersten Menschen von den pflanzenfressenden Tieren geschieden haben, und das zu verkennen, was uns die offenen Eingeweide unserer Erde erzählen, nämlich dass der Streit um das Leben hienieden das Gesetz alles Lebendigen gewesen ist, seitdem überhaupt das Leben hier aufgetreten ist. Man sagt freilich, dass alle diese Entdeckungen der Ruin von Religion und Christenglauben seien. Mit nichten! Was untergeht, das sind die Trümmer einer veralteten Philosophie; aber diese Entdeckungen legen uns, sofern wir uns nicht von der Gedankenwelt unserer Zeit isolieren wollen, schlechterdings die Verpflichtung auf, die theologische Formulierung, in der die Kirche bisher geglaubt hat, sich über den Ursprung und die Entwicklung des Universums Rechenschaft geben zu können, umzugestalten.

Endlich giebt es eine dritte, eine intellektuelle Umwälzung, die in unseren Tagen durch das Aufkommen der historischen Forschungsmethode bewirkt worden ist. Wenn die Astronomie und die Geologie vor unseren Augen das Weltbild verändert haben, so hat nicht minder die moderne Kritik und Exegese das Bild der Geschichte der Menschheit verändert und umgestaltet. Bossuet's discours sur l'histoire universelle bleibt gewiss ein bewundernswertes Buch; aber wie beschränkt und unvollständig erscheint uns heutzutage diese vorgebliche Universalgeschichte! Welchen Wert können für uns noch die Chronologie und die Hauptzeiteinteilungen haben, deren er sich bedient! Wie sehr sind doch die Anfänge des Menschen schon durch die Entdeckungen, die uns ein Bild von der niederen und dunklen Existenz der vorgeschichtlichen Menschheit vor unseren Augen entworfen haben, in das Dunkel längstvergangener Zeiten zurückverlegt worden! Welchen Zusammenhang können wir noch zwischen Adam und Noah mit ihren so genauen und kurzen Geschlechtsregistern und den Höhlenbewohnern der Urzeit wahrnehmen! Und sodann, welch ein neues Licht ist auf die Anfänge der Geschichte durch die staunenswerte Entzifferung der Geheimnisse des alten Aegyptens, durch die Entdeckungen, die von Assyrien ausgegangen sind, durch die noch staunenswertere

Wiedererweckung der grossen arischen Völkerfamilie geworfen worden! Wenn wir aber an die Bibel herantreten, wie sollten wir uns der wesentlich neuen Beleuchtung nicht bewusst werden, in der wir seit den bewundernswerten Arbeiten der modernen Kritik die Entstehung und Sammlung der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Schriften sehen? Es handelt sich hier nicht um die Ergebnisse im einzelnen, die zum teil fraglich sein mögen, sondern um die Gesamtanschauung, um die allgemeine Vorstellung, die wir alle ohne Ausnahme uns allmählich, sei es über die religiöse Inspiration dieser Bücher im einzelnen oder über ihre Sammlung in einem Kanon bilden. Wie könnten wir noch an den Behauptungen der alten Apologetik festhalten, welche das göttliche Ansehen dieser Schriften mit dem Beweis ihrer litterarischen Aechtheit begründen wollte? Müssen wir nicht unser Dogma vom biblischen Kanon und von der Theopneustie ebenso umbilden, wie unsere Schöpfungslehre?

Aber das ist noch nicht alles. Die ausnahmslose Anwendung der geschichtlichen Methode bringt noch allgemeinere und tiefergehende Konsequenzen; sie fordert eine ganz andere Stellung zu den Streitfragen. Früher operierte man hier mit Ideen, vorzugsweise mit metaphysischen Ideen, als mit festen und unveränderlichen Grössen. Mit zwei Begriffen und einigen abstrakten Theoremen bauten Cartesius und Spinoza ihre Welt auf. Heutzutage erscheinen uns unsere Ideen, auch die erhabensten, nicht mehr mit diesem absoluten Charakter; für uns sind sie das relative Erzeugnis einer geistigen Entwicklung, die wir in der Geschichte verfolgen. Der menschliche Geist verändert sich. Für uns sind die Ideen nur psychische Erscheinungen, welche durch andere ähnliche erklärt sein wollen. Mit anderen Worten: die historische Methode hat durchweg dem Gesichtspunkt der Entwicklung zum Sieg verholfen, d. h. gerade dem Gedanken, dem unsere ganze Untersuchung gewidmet ist. Vergeblich würden wir uns gegen dieses historische Gesetz, welches das Gesetz des Lebens selber ist, auflehnen; wir werden es daran nicht hindern können, dass es sich mit voller Macht durchsetzt. Wer sich an die Unveränderlichkeit des Dogmas anklammert, befindet sich genau in derselben Lage, wie jene römischen Kardinäle, die Galilei mit Bannflüchen überhäuften und energisch gegen die Kreisbewegung der Erde um sich selber protestierten. Weder ihr Protest noch ihre Bannflüche konnten

die Erde daran hindern, sich zu drehen, und die Kardinäle, sich mit ihr zu drehen. Ein so blinder Widerstand wäre in unserem Protestantismus eine grosse Inkonsequenz. Denn prinzipiell sowohl als thatsächlich steht in den protestantischen Kirchen die Revision der Dogmen auf der Tagesordnung: prinzipiell, weil alle Glaubensbekenntnisse nur relativ sind und dem Worte Gottes unterworfen bleiben; thatsächlich, weil der Geist der Forschung, der Kritik und der freien Diskussion niemals in der protestantischen Theologie zu wehen aufgehört hat und heutzutage stärker als jemals weht. Die Arbeit wird also zu ihrer Vollendung gelangen; davon bin ich fest überzeugt. Es kann uns wohl sehr an Glauben und Mut, sie zu unternehmen, gebrechen; aber wenn es an uns fehlen sollte, so wird es Gott ein Leichtes sein, andere Mitarbeiter zu erwecken. Das Christentum kann nicht untergehen; es hat ihm noch niemals an der Kraft der Anpassung an den Geist vergangener Jahrhunderte gemangelt; es wird auch für die künftigen Zeitalter die passenden neuen Formen zu finden und zu schaffen wissen.

V.

Zwei Auswege.

Aus obigem erhellt, warum das christliche Dogma seit dem Ende des Mittelalters in den Zustand einer dauernden Krisis eingetreten ist. Sechs Jahrhunderte seiner Geschichte hatte es zu seinem Aufbau verwendet. Im Feuer der heftigsten Streitigkeiten, in einer Reihe von Konzilsentscheidungen hatte es sich durch gegenseitige Durchdringung von evangelischer Ueberlieferung und griechischer Weisheit gebildet. Dann hatte es sich mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften unter dem Anstoss des Scotus Erigena und des Anselm von Canterbury zu einem logischen System organisiert, es hatte den kühnen Versuch gewagt, seine Vernünftigkeit zu beweisen und war in der Summa des Thomas von Aquino ein grossartiges philosophisches System geworden, welches das ganze Gebiet menschlichen Wissens umspannte und das Denken in endgiltigen Lösungen abschloss. Aber der Nominalismus, der in Duns Scotus und Occam zum Sieg gelangte, brachte immer unheilbarer den Widerspruch zwischen dem Dogma der Kirche und der natürlichen Vernunft zum Vorschein. Der Versuch der Scholastik war gescheitert, weil er einen Gegensatz in sich barg. Wenn das

Dogma als Vernunftwahrheit bewiesen werden konnte, so wurde die Auktorität der Kirche unnötig, und an ihre Stelle musste die Auktorität der Vernunft treten; sollte es aber irrational sein, dann brach im Gegensatz hiezu ein ruh- und rastloser Krieg zwischen der sich auf die kirchliche Auktorität berufenden Ueberlieferung und dem emanzipierten Denken aus. Es ist bekannt, was geschah. Die moderne Vernunft gewann die Oberleitung der Geister, und damit begann die Krisis des Dogmas.

Dieselbe ist heutzutage soweit fortgeschritten, dass man nur zwei Auswege voraussehen kann: entweder wird das Dogma durch die Auktorität der Kirche der kritischen Untersuchung mehr und mehr entzogen, um so gegen jeden Angriff von aussen und gegen jeden Wechsel geschützt zu bleiben; oder die Krisis verfolgt ihren Lauf im vollen Sonnenlicht und in voller Geistesfreiheit und findet ihr Ende in einer gründlichen Umgestaltung des Dogmas selber.

Die eine Methode ist die des Katholizismus, die andere die des Protestantismus. Beide kommen ganz regelrecht im Sinn ihres Prinzips seit dem 16. Jahrhundert zu ihrer Ausübung und Entwicklung.

Das Prinzip der einen Methode ist die Auktorität. Von dem Augenblick an, wo die Kirche das Dogma von der Vernunft bedroht sah, hatte sie nur noch eine Sorge, nämlich dasselbe der freien Besprechung zu entziehen und eine ständige centrale Auktorität, einen Schiedsrichter, einen höchsten Gerichtshof einzusetzen, der alle Streitsachen vor sich ziehen und sie endgültig entscheiden sollte. So hat eine innere Nötigung zuerst zur Ausübung oberherrlicher Rechtsprechung durch den Papst und dann zur Erlassung des Dogmas von seiner amtlichen Unfehlbarkeit geführt. Die Frage nach der Wahrheit ist in der römischen Kirche seit dreihundert Jahren nur noch eine Machtfrage. Wo die rechtliche Auktorität ist, da ist auch die Wahrheit. Die Gallikaner setzten sie in das Konzil; die Ultramontanen und die Jesuiten legten sie dem Bischof von Rom bei. Die ersteren mussten notwendig unterliegen. Die Auktorität der Konzilien liess die Pforte für Streitigkeiten offen, anstatt sie zu schliessen, und war demzufolge nur ein unzureichendes Mittel, um das Dogma zu retten. Man bedurfte einer sichtbaren und stets gegenwärtigen, thätigen und persönlichen Auktorität, die fähig wäre, die Schwierigkeiten vorauszusehen, unverzüglich auf alle Fragen zu antworten

und Umwälzungen zuvorzukommen, um sie nicht unterdrücken zu müssen.

Der Sieg der in der modernen Gesellschaft fortwährend zunehmenden Freiheit und Vernunft führte somit gleichlaufend den der theoretischen Auktorität in der katholischen Kirche herbei. Die römische Kurie begriff das seit dem 16. Jahrhundert instinktmässig. Sie gewöhnte die katholische Welt daran, nach Rom zu schauen, nicht bloss als Mittelpunkt der Christenheit, sondern auch als göttlichen Sitz der Wahrheit. Das bekannte Sprichwort „Roma locuta est, causa finita est" wurde thatsächlich die höchste Norm der ganzen katholischen Theologie. So haben die Streitigkeiten der Molinisten und der Dominikaner, der Jansenisten und der Jesuiten, eines Bossuet und eines Fénelon, und in neuerer Zeit der liberalen und der ultramontanen Katholiken ein Ende gefunden. Man weiss zwar nicht, ob der Papst immer Licht schafft; ganz gewiss ist aber, dass er stets Schweigen auflegt. Und das ist das Wichtigste bei jedem absoluten Regiment.

So ist also das Dogma gerettet, aber um welchen Preis? Man vergöttert und versteinert es zugleich. Dadurch, dass man es über alle Diskussion hinaushebt, nimmt man ihm das Leben. Es verändert sich nicht mehr, weil sich niemand mehr weder in noch ausser der Kirche damit beschäftigt. Es ist heilig; man berührt es nur, um es recht sorgfältig in die Seminarhandbücher einzuwickeln, wo es in den Formeln ausruht, welche Generationen von Leviten ihrem Gedächtnis einprägen, ohne irgend was daran zu ändern, aus Furcht, in Ketzerei zu fallen. Wie die Mumien des alten Aegyptens in heilige Binden gewickelt in ihren Sarkophagen liegen, so muss man die Dogmen weit ab von allem menschlichen Streit in der Dunkelheit halten; denn bei der geringsten Berührung mit Luft, Regen oder Sonne würden sie in Staub zerfallen. Was ist demnach das Verhalten und die einzige Sorge jedes frommen Katholiken? Er erklärt ein für allemal seine Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche, und er übt gewissenhaft die religiösen Pflichten und Bräuche, die sie ihm vorschreibt. Sein Glaube ist eine fides implicita an eine feststehende Auktorität, ohne dass derselbe ihn verpflichtet, zu untersuchen, was diese Auktorität deckt oder jemals decken wird. Alle christlichen Dogmen lassen sich also für ihn in das eine Dogma von der Auktorität zusammenfassen. Wenn man ihn über

das Kredo fragt, so antwortet er, er stimme demselben in Bausch und Bogen zu und sei nicht verbunden, darüber im einzelnen ein Urteil zu haben. Auch ist er ja von seiner Inkompetenz schlechthin überzeugt, und diese Inkompetenz rechtfertigt in seinen Augen seine Unterwerfung. Er hat Recht: denn wenn er den Grund und das Einzelne von dem, was man ihn lehrt und ihm auflegt, untersuchen würde, so würde ihm unvermeidlich begegnen, was TAINE an dem Tage begegnete, wo er den Vorsatz fasste, seinen Kindern eine religiöse Erziehung geben zu lassen und wo er sich nach dem erkundigte, was der Priester wohl lehren werde. Er las aufmerksam den Katechismus des Abbé GAUME und geriet über das, was er hier fand, so in Staunen, dass er zu sich selber sagte: „Niemals werde ich ernstlich denen, die von mir abhängen, einen solchen Unterricht geben lassen können.“ Dieselbe Enttäuschung wird jedem begegnen, der sich hierin unterrichten will. Der Katholik ist zufriedengestellt, wenn er sich auf die Andachtsübungen eines frommen Lebens beschränkt; aber er hüte sich wohl, durch geschichtliche Kritik oder vernünftige Methode den inneren Wert der Lehren, die man ihm predigt, und der Andachtsübungen, die man ihm anrät, kontrollieren zu wollen! Er kann sich ja an dem Gesang der Litaneien der heiligen Jungfrau erbauen, aber dass er ja nicht dem nachforscht, was dieser Kult der heiligen Jungfrau eigentlich bedeutet und was ihm in der Geschichte entspricht! Er würde nur Nichtiges und mitten im Christentum nur das Ueberbleibsel des Kults der „guten Göttin“ finden, dessen Stelle im 3. Jahrhundert unserer Aera der Kult der heiligen Jungfrau allmählich im Morgenland eingenommen hat. Ebenso kann er bei der Teilnahme am Sakrament der Eucharistie eine wirkliche Befriedigung darin finden, Gott, der Geist und Wahrheit ist, als gegenwärtig anzubeten und sich mit ihm durch eine That des Glaubens und der Liebe zu vereinigen; aber wenn er irgendwie den Glauben an den objektiven Wert des Dogmas von der Transsubstantiation und an das von der Hand des Priesters dargebrachte Opfer der göttlichen Hostie sich erhalten will, so hüte er sich ja, die Geschichte der katholischen Sakramente und die lange Arbeit, der sie ihr Dasein verdanken, durchzustudieren! Was würde aus ihm werden an dem Tage, wo er den Abstand ermessen könnte, der das letzte Mahl Christi von der Messe seiner Kirche trennt? Und ebenso verhält es sich mit der unfehlbaren Auktorität des römi-

schen Papstes, unter welche demütig die eigene Vernunft zu beugen er so glücklich ist; er studiere sie ja nicht in der Geschichte! Er suche sich ja niemals über die Lehre jedes Papstes im einzelnen, noch weniger über ihre Sitten und ihre Politik zu unterrichten! Er verlege diese Auktorität in den Himmel, nicht auf die Erde! Er verkläre und verherrliche sie in unerschöpflicher Poesie als den Abglanz des christlichen Ideals! Sonst möchte der Zusammenstoss zwischen Geschichte und Dogma so heftig sein, dass das ganze Gebäude über seinem Haupte einstürzen könnte. Er fühlt es instinktmässig; darum hält er es auch für weiser, in betreff des Dogmas sich an seinen Pfarrer zu halten, der sich auf seinen Bischof verlässt, welcher wiederum an den Papst sich hält, der so allein für die Aufrechterhaltung und den Sinn der Tradition verantwortlich geworden ist. Hat nun ein Dogma, das in dieser Weise erhalten wird, nicht thatsächlich im Bewusstsein der Menschen zu leben aufgehört?

Wenn die Auktoritätsmethode unvermeidlich zum Tode des Dogmas, das sie retten sollte, führt, wird die Freiheitsmethode nicht eine ganz entgegengesetzte Wirkung haben? Wenn sie gleich zunächst das Dogma zu gefährden, ja zu zerstören scheint, indem sie es der freien Diskussion der Welt und der unablässigen Kontrolle des praktischen Lebens und der Wissenschaft aussetzt, sollte sie darin nicht die geheime Kunst besitzen, es zu verjüngen und ihm Gelegenheit und Mittel zu unablässiger Umbildung zu liefern? Wenn die Freiheit Konflikte erzeugt, hat sie nicht auch die Kraft, sie zu lösen, indem sie die Kämpfer von heute an neue Gestade hinreisst? Sollte sie der Religion nicht ebensoviele, ja noch mehr neue Elemente zutragen, als sie ihr an alten Elementen entzogen zu haben scheint? Und sollte in dieser Mischung und Verbindung des religiösen und des sittlichen Elements, der menschlichen Wissenschaft und des Evangeliums nicht die doppelseitige Wohlthat gegenseitiger Reinigung und Befruchtung enthalten sein? Die geschichtliche Erfahrung scheint offenbar Folgerungen dieser Art zu bestätigen. Wenn die katholische Kirche ihr Auktoritätsprinzip bis zur letzten Spitze hinaus entwickelt hat, so hat auch das Prinzip der Freiheit nicht aufgehört, im Protestantismus gross zu werden und dort seine glücklichen Konsequenzen zu entfalten, wie man es in der Schweiz, in Deutschland, in Holland und in allen anglosächsischen Ländern studieren kann. Anstatt auf die Einheit der Formen

und des Dogmas loszugehen, haben diese Völker und Kirchen, unter dem beständigen Hauch des reformatorischen Geistes, sich offenbar mehr und mehr vervielfältigt, je nach der individuellen Energie und Kraft des autonomen Bewusstseins. Wo findet man, kurz gesagt, den grössten Reichtum an Geist und Sittlichkeit? Wo begegnet uns am meisten Herzensglaube, Gedankenfreiheit und persönliche Ueberzeugungstreue? Wo sind die religiösen Ideen am lebendigsten, am tiefsten der Philosophie, der Litteratur, der Kunst, der Politik, dem ganzen individuellen und sozialen Leben beigemengt? Anstatt in der Selbstabdankung des Gläubigen zu endigen, gründet das geistige Prinzip eines freien, persönlichen Glaubens das ganze Leben — ebensowohl die ehrliche Uebung des Denkens als die innerliche Erbauung des Herzens — auf die Thätigkeit und Verantwortlichkeit eines Jeden in der brüderlichen Gemeinschaft Aller.

Dieses Freiheitsprinzip ist, merken wir es uns, eine Folge der wesentlich christlichen Lehre vom allgemeinen Priestertum. Nichts lag dem Geiste Christi ferner, als im Gottesreich einen Klerus aufzurichten und ihm unter Ausschluss der übrigen Gläubigen das Monopol himmlischer Inspiration und die Wache über seine Lehre und die Auslegung derselben zuzusichern. Die Pflicht oder das Vorrecht der Einen erteilte er Allen. „Ihr seid alle Brüder! Lasset euch nicht Meister nennen auf der Erde“; und seine Apostel schärfen es nach ihm wiederholt ein: „Er hat uns zu Königen und Priestern gemacht; er hat uns alle zu Söhnen Gottes gemacht.“ Infolge einer gewissen Zaghaftigkeit und natürlichen Lässigkeit hat das christliche Volk auf diesen göttlichen Teil seines Erbes verzichtet. Teilweise, aber nur teilweise hat die Reformation es wieder in den Besitz seiner Rechte eingesetzt. Das Heil aus dem Glauben des Herzens, aus der Hingabe des Gemütes und nicht durch fromme Werke oder durch Zustimmung zu dem Credo eines Symbols, hat zur Wirkung, dass die religiöse Wahrheit nicht mehr als ein übernatürliches, vom Himmel gefallenes und durch eine sichtbare Auktorität garantiertes Geschenk erscheint, sondern als eine innere Gewissheit, als eine unmittelbare Offenbarung, die im Herzen entsteht und folglich jedem Christen in aller Einfalt und Demut das Recht und die Zuständigkeit dazu verleiht, richtig und gleichermaassen über alle die Lehren ein Urteil zu fällen, die man ihm vorträgt. In der Frömmigkeit des Gläubigen ist ein wirksames Prinzip

praktisch-religiöser Kritik mitgegeben, die sogar vor aller Vernunftkritik ausgeübt wird. Sicherlich wäre es Fanatismus, zu meinen, dass die erstere die andere ersetzen oder übergehen könne; aber es ist eine psychologische Wahrheit, zu behaupten, dass sie ihr erst ihre rechtmässige Grundlage giebt, sie hervorruft und sie zum Entstehen und zum Siege führt. Deshalb haben die protestantischen Völker niemals in eine Trennung ihrer theologischen Schulen von den anderen Universitätsinstituten, und niemals in eine andere oder nach anderen wissenschaftlichen Methoden auszuführende Erziehung ihrer Pastoren gewilligt, als die der Juristen, Mediziner und ihrer Professoren. Auf diesen Schulen wird durchweg, obgleich nicht überall in demselben Grade, das Dogma diskutiert und wie ein anderer Gegenstand untersucht. Wenn es hier in seiner alten Form verteidigt wird, so wird es anderswo mit absoluter Freiheit kritisiert. Durch diese Verhandlungen und Streitigkeiten, denen glücklicher Weise keine äussere Gewalt ein Ende macht, wird das Dogma unaufhörlich einerPrüfung unterworfen und gewissermaassen im Schmiedefeuer umgeschmolzen; es verliert die Härte eines äusseren Gesetzes; es bleibt warm und schmiedbar; es löst alte, abgestorbene Superstitionen von sich ab, um den Bedürfnissen der Gegenwart besser zu entsprechen, sich ungezwungen, je nach den verschiedenen Geistern zu entfalten, sich der Philosophie des Zeitalters zu öffnen, sie ihrerseits zu durchdringen, an den mühsamen Fortschritten des modernen Denkens teilzunehmen und immer in Uebereinstimmung und Verbindung mit demselben zu bleiben.

Man sage ja nicht, dass diese ganze Arbeit nutzlos sei. Es giebt für das Leben der Kirchen und ihre heiligende Wirksamkeit nichts Notwendigeres. Die Dogmen beginnen von dem Tag ihrer Erlassung an zu altern. Nach Verlauf einiger Zeit tritt das Bedürfnis auf, sie zu übersetzen und zu kommentieren. Die religiöse Gemeinschaft geht ihren Weg vorwärts und erneuert sich von Geschlecht zu Geschlecht; und da die dogmatische Formel unverändert bleibt, so kommt es notwendig zu einem gewissen Missklang oder gar zu einem Riss. Wer wird nun das Gleichgewicht und die Harmonie wiederherstellen? Wer wird die Versöhnung und den Uebergang von gestern auf heute zustande bringen? Wer wird die Kette der Ueberlieferung durch die Jahrhunderte hindurch erhalten und die Gemeinschaft der Geister in der unendlichen Verschiedenheit der Sprache und Sym-

bole verwirklichen? Wer wird durch Anfachung der Duldsamkeit und durch erleuchtendes Wirken den Frieden in die Gemeinden und in die Geister bringen, wenn nicht eben diese theologische Kritik, die man zwar sehr leicht mit Bannflüchen beladen, aber doch nicht entbehren kann?

Es ist freilich wahr, dass diese Kritik häufig in das Gewohnheitsleben und auch in die Herzen starke Unordnung und Verwirrung hineinbringt. Wir sind ja der Mehrzahl nach religiös so erzogen, dass unser sittlich-religiöses Leben uns unlösbar an diese oder jene dogmatische Vorstellung gebunden scheint, so dass deren Umsturz für unseren Glauben verhängnisvoll zu werden droht. Ist das aber nicht ein eitler Schrecken? Könnte es für den Christen eine höhere Pflicht geben, als die des Gehorsams gegen die Wahrheit? Soll er ihr nicht vor allen Dingen dienen? Man lese doch wieder einmal die Geschichte der religiösen Vorstellungen; man gehe die Geschichte des eigenen Lebens wieder durch: ist es denn etwas Neues, dass die Lehren sich umwandeln und dass das Leben der Frömmigkeit seine guten Früchte zu bringen fortfährt, trotzdem dass es veraltete Formen und Begriffe hinter sich lässt, welche frühere Generationen für unabänderlich und unentbehrlich gehalten haben? Die Geschichte des Mönchs Serapion giebt hier was zum Nachdenken. Sie kann uns zu gleicher Zeit belehren und ermutigen.

„Der Mönch Serapion, ein Mann von feurigem Eifer und tiefer Frömmigkeit, vernahm vom Priester Paphnutius und vom Diakon Photinus, dass Gott, nach dessen Bild der Mensch geschaffen worden, ein durchaus geistiges Wesen sei, ohne Körper, ohne äussere Gestalt, ohne Sinneswerkzeuge. Der fromme Serapion erklärte sich unter dem Eindruck der katholischen Tradition und durch die Beweise, die man vor ihm entwickelt hatte, für überzeugt und alle Anwesenden erhoben sich, um Gott dafür Dank zu sagen, dass er einen so heiligen Mann der verderblichen Ketzerei der Anthropomorphiten entrissen habe. Aber siehe da! mitten in dem Gebet fühlte der unglückliche Greis, wie ihm das Bild seines Gottes, an den er sein Gebet zu richten gewöhnt war, in seinem Herzen verschwand; er wurde von einer tiefen Unruhe ergriffen und, in Schluchzen ausbrechend, warf er sich auf die Erde und schrie unter Thränen: „Weh mir, ich Unglücklicher! sie haben mir meinen Gott genommen; ich habe nun niemand mehr, an den ich mich halten, den ich anbeten

und anrufen kann!" „Heu, me miserum! Tulerunt a me deum meum et quem nunc teneam non habeo, et quem adorem et interpellem" [1].

Welch ein treffendes, tiefsinniges Bild unserer eigenen Erfahrung und der der Menschheit! Es ist ja wahrscheinlich, dass wir in verschiedenen Abstufungen im Grunde alle dem guten und frommen Serapion ähnlich sind. Auch wir machen uns immer irgend ein Bild von Gott. Obgleich wir es recht wohl wissen, dass Gott Geist ist, verknüpfen wir ihn doch mit irgend einem Bild menschlicher Erfindung. Und wenn die Wissenschaft uns dasselbe entreisst, so sind wir so unglücklich und bestürzt, als ob man uns Gott selber geraubt hätte. Wäre das Studium des Dogmas und seiner Geschichte verbreiteter, so würde es uns von solchen Täuschungen befreien und von solchen Aengsten heilen. Es würde uns lehren, dass unser religiöses Leben nur von unserem Herzensglauben abhängt, dass Gott, der davon Quelle und Ziel ist, von keiner Theorie oder Vorstellung abhängt, weil er unendlich über alle menschlichen Vorstellungen erhaben ist und weil es vollständig genügt, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten, um stets in Verbindung mit ihm zu bleiben.

Anmerkung. Die Beweglichkeit des Dogmas und seine Kraft, sich zu erneuern, geht aus seiner Geschichte hervor. Alle Dogmengeschichten können darüber Auskunft geben.

Drittes Kapitel.
Die Wissenschaft vom Dogma.

I.
Der gemischte Charakter der Dogmatik.

Wir haben also die Notwendigkeit freier Kritik der Dogmen dargelegt. Ist diese Kritik religiös, so wird sie zugleich auch positiv sein; sie wird sich bestreben, nicht zu zerstören, sondern in jedem Dogma das wahrhaft Religiöse und Bleibende von dem Philosophischen und Hinfälligen zu unterscheiden. Das ist das eigentliche Objekt derjenigen Disziplin, die man schulmässig

[1] J. Cassianus, abb. Massil. Collatio X, c. III (vgl. Revue de théologie et philosophie, Jahrgang 1885, S. 57).

Dogmatik oder Wissenschaft von den Dogmen nennt[1]. Es bleibt uns noch übrig, die Aufgabe, welcher sie obliegt, und die Mittel, über welche sie zu deren Erfüllung verfügt, näher zu bestimmen. Beide Punkte lassen sich aus dem doppelten Verhältnis zur Philosophie und zur Kirche ableiten.

Die Wissenschaft von den Dogmen hat sich von jeher unumgänglich notwendig nach dem Leben der ersteren und nach dem Umschwung des anderen gerichtet.

In den Erfahrungen der Kirche findet sie den Stoff, den sie zu bearbeiten hat; der Philosophie entlehnt sie die Methode, nach der sie den Stoff behandelt, und die Form, in welcher sie denselben gestaltet.

Demnach ist diese Wissenschaft eine gemischte Wissenschaft: positiv und praktisch durch ihren Gegenstand, spekulativ und philosophisch durch ihr Verfahren, sucht sie die religiöse und sittliche Erfahrung mit der übrigen allgemeinen Erfahrung der Menschheit in Verbindung zu bringen und eine Synthese herzustellen, welche für ihre volle Geltung ebenso durch das wissenschaftliche Gesetz des reinen Denkens, wie durch das sittlich-religiöse Gesetz des praktischen Lebens gefordert wird.

[1] Der Name dieser Disziplin hat im Lauf der Zeiten oft gewechselt. Im Altertum hiess sie die „Gnosis“ oder die „Quelle der Gnosis“, die „Prinzipien“, der „Beweis des wahren Glaubens“, die „christliche Lehre“, ganz besonders aber die „Theologie“. Im Mittelalter führten die Werke, in denen sie systematisch entwickelt wurde, den Namen „theologische Summen“, d. h. die Gesamtheit der Fragen, die in den Schulen verhandelt wurden. Da diese Fragen unter Rubriken, die man theologische Loci nannte, untergebracht wurden, bekamen die Handbücher vielfach bis zum 18. Jahrhundert den Namen Loci theologici. Calvin gab seinem theologischen Werke einen mehr pädagogischen Namen, indem er es „christliche Unterweisung“ nannte als Methode, um den Geist zur Kenntnis des wahren Christentums anzuleiten. Mehrere seiner Schüler folgten diesem ausgezeichneten Vorbild. Im 17. Jahrhundert kam man auf teils mehr barbarische teils mehr altertümliche Namen zurück, wie Hodosophia christiana, Theologia positiva, Examen theologicum, Theologia thetica u. s. w. Dann erschien auch der Name dogmatische Theologie, der in seiner Abkürzung als Dogmatik kurzweg der geläufige Name unserer Disziplin geblieben ist. In Deutschland wurde sie seit Schleiermacher und besonders in seiner Schule oft mit dem Namen „Glaubenslehre“, Lehre oder Theorie vom Glauben bezeichnet. Keine von diesen Benennungen ist willkürlich. Jede entspricht einem besonderen Moment oder einem besonderen Begriff von unserer Wissenschaft, so dass sie in ihrer zeitlichen Reihenfolge deren ganze Geschichte einigermaassen zusammenfassen und darstellen.

Diese Stellung unserer Wissenschaft zwischen Kirche und Philosophie macht ihre Unabhängigkeit und Originalität aus. Wenn sie wie im Katholizismus ausschliesslich an die Auktorität der Kirche gebunden wäre und sich darauf zu beschränken hätte, ohne kritische Untersuchung ihre aufeinander folgenden Entscheidungen und ihre äussere Ueberlieferung zusammenzustellen, so würde sie mit der Geschichte der Dogmen zusammenfallen und wäre nur ein Ueberbleibsel der Scholastik des Mittelalters. Wenn sie aber andererseits keinen positiven Ausgangspunkt in den Urthatsachen besässe, welche von der Geschichte und der religiösen Erfahrung der Einzelnen und der Gemeinde geliefert werden, wenn sie das religiöse Leben nicht in seiner Objektivität und in seinem geschichtlichen Zusammenhang untersuchen und sich nur rein subjektiven und allgemeinen Spekulationen hingeben würde, so würde sie notwendigerweise mit der Philosophie zusammenfallen. Dieser doppelten Gefahr entgeht sie, wenn sie einerseits die Lehrtradition der christlichen Kirche als Gegenstand ihrer Untersuchung zur Hand nimmt, dieselbe auf ihr Prinzip zurückführt, ihr in der Aufeinanderfolge ihrer Formen und ihrer notwendigen Entwicklung nachgeht, und wenn sie andererseits in freier Weise an diesen objektiv gegebenen Stoff die Prinzipien und Regeln einer wahrhaft rationellen Methode anlegt, die von den Philosophen als solche anerkannt werden kann. Sie bringt damit also im eigentlichen Sinn des Wortes die Philosophie der Religion überhaupt und die des Christentums insbesondere hervor, indem sie in voller Ehrlichkeit des Denkens sich bemüht, das Bewusstsein der Kirche an das allgemeinmenschliche Bewusstsein anzuknüpfen und zwischen beiden Verbindungen herzustellen und zu unterhalten, die für beide Teile gleich vorteilhaft sind.

Daraus folgt, dass unsere Disziplin, sofern sie den Gegenstand ihrer Untersuchung aus der geschichtlichen Ueberlieferung der Kirche nimmt, von der Philosophie unabhängig ist. Andererseits gewinnt sie durch die Thatsache, dass sie von der Philosophie Methode und Verfahren für ihre Untersuchung und Erörterung entlehnt, ihre Unabhängigkeit gegenüber von der Kirche.

Ihre Freiheit verdankt sie also dieser doppelten Gebundenheit. Sie gleicht einem kleinen Fürstentum, das sich zwischen zwei rivalisierenden Grossmächten befindet, ohne deren Hilfe es

nicht leben kann, und das seine Unabhängigkeit nach beiden Seiten eben wegen dieser Rivalität rettet und stützt, und so zum Schiedsrichter, zu einem Element des Friedens und der Ausgleichung zwischen Mächten werden kann, die nur solange in Misstrauen und Feindseligkeit gegen einander leben, als sie einander nicht kennen oder verkennen. Also wird die Dogmatik unter der Bedingung frei, friedenstiftend und fruchtbar bleiben, dass sie niemals die Verbindung nach beiden Seiten zerreisst, sondern vielmehr stets in enger Gemeinschaft mit ihren beiden Lebensquellen bleibt, sonst würde sie unausweichlich entweder dem Vernichtungstod aus Mangel an Nahrung oder dem Entkräftungstod aus Mangel an Freiheit ausgesetzt sein.

II.
Die Dogmatik und die Kirche.

Eine religiöse Gemeinschaft, die sich in civilisierter Umgebung bildet, kann gewisser Lehren und eines lehrhaften Unterrichts nicht entbehren. Je geistiger ihr Charakter ist, um so mehr bedarf sie eines dogmatischen Symbols, das sie begrifflich bestimmt und damit ihr Daseinsrecht erklärt. Sie wird also mit demselben Rechte Lehrer haben wie Pastoren und Missionare. Der Apostel Paulus vergleicht die Kirche ganz treffend mit einem Organismus, wo jedes Glied seine notwendige Funktion hat, die ihm durch seine spezielle Begabung zur Aufgabe gemacht ist. „Gott hat“, sagt er, „aufs erste die Apostel, aufs andere die Propheten, aufs dritte die Lehrer eingesetzt“ [1]. Dadurch, dass das Urevangelium durch den Mund verschiedener Leute hindurchging, nahm es auch verschiedene Formen an. Es erzeugte so verschiedene Lehrtypen, verschiedene Schulen oder Parteien [2]. Es wurde nötig, die Unwissenden zu unterrichten, die Häretiker zu widerlegen, die Schismen abzuwenden, die nötigen Beweisführungen zu liefern, die Auslegung der Texte zu verbessern. Das alles konnte nur durch Diskussion, Nachdenken, Exegese und Spekulation geschehen. Es war ein Werk nicht bloss reiner Wissenschaft, sondern zugleich auch praktischer Wissenschaft, im Interesse der Kirche selber, zum Besten ihrer

[1] I Kor 12$_{28}$; Röm 12$_{6-8}$; Lehre der Apostel 13 u. 15.
[2] I Kor 1$_{10-14}$.

inneren Erbauung und der beständigen Umbildung ihres Kultus und ihrer Glaubensanschauungen. So begann die dogmatische Arbeit von selber im Schoss der Kirche, und seither hat sie sich unausgesetzt geltend gemacht, nicht von aussen, sondern von innen heraus, durch einen Dienst, der ein wirkliches Amt, ein Organ der Kirche bildet. Es konnte ja auch anders gar nicht wirklich gut gemacht werden.

Aber hier tritt nun ein sehr schwieriges Problem auf, das Problem der Beziehungen zwischen der Kirche und der Lehre oder der dogmatischen Arbeit. Die Ausübung dieses Amtes hat ihre grossen Schwierigkeiten. Sie bedarf der Freiheit und macht der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber von der Kritik Gebrauch. Da ist es nun kaum vermeidlich, dass zwischen dieser kritischen Freiheit, ohne die es keine Wissenschaft mehr geben kann, und den kirchlichen Behörden, die über den ihnen anvertrauten Glauben zu wachen haben, Konflikte ausbrechen. Daher kommen dann die dogmatischen Prozesse, die in keiner Kirche selten gewesen sind und überall derselben Ursache entspringen, wenn sie auch nicht immer zu denselben Verdammungsurteilen geführt haben. Wir wollen sehen, ob es nicht richtige Schranken giebt, die man beiden Teilen auflegen und annehmbar machen kann.

Eine religiöse Gemeinschaft bringt schon durch die Thatsache, dass sie Bestand hat, eine Lehrüberlieferung in ihrem Schosse hervor, und diese Tradition macht sofort Anspruch auf göttlichen Charakter und strebt nach absoluter Geltung. Das ist eine dem religiösen Bewusstsein eigentümliche psychologische Täuschung, die so lange dauert, als das Nachdenken dasselbe nicht misstrauisch gegen sich selber gemacht hat. Da der Gegenstand unseres Glaubens göttlich ist, so tragen wir unwillkürlich diesen Charakter auf die Formel über, durch welche er uns überliefert worden ist, und halten auch diese Formel für göttlich, solange wir nicht zwischen dem Wesen des Glaubens und seinen geschichtlichen Erscheinungen, zwischen der religiösen Grundlage der Lehre und ihrem traditionellen Ausdruck zu unterscheiden gelernt haben. Dann kommt noch zu dem Nimbus, den die Vergangenheit auf uns ausübt, die Notwendigkeit der religiösen Erziehung der neuen Geschlechter. Jeder Christ beginnt als Katechumene, und in gewisser Beziehung bleibt er es und muss er es sein Leben lang bleiben; denn er kann nicht verkennen, dass das Bewusstsein der Gesamtheit

stets reicher und sicherer ist, als das des Einzelnen. Aber wenn das Ziel der christlichen Erziehung, wie wir oben gezeigt haben, darauf hinausgeht, einen mündigen Christen zu bilden, d. h. einen solchen, der nach dem Empfang des heiligen Geistes in eine unmittelbare und bleibende Beziehung zu unserem gemeinschaftlichen Vater eingetreten ist und in dieser persönlichen lebendigen Frömmigkeit zugleich die Norm für sein Herzensleben wie das Prinzip eines freien Urteils besitzt, so wird, nach dem Wort des Apostels Paulus, „die Vormundschaft aufhören, sobald die Volljährigkeit erreicht ist“. Der geistliche Mensch richtet alles und wird von niemand gerichtet. Er wird von der Auktorität, unter der er gross geworden ist, unabhängig, wie der erwachsene Mensch von seiner Mutter sich freimacht, die ihn geboren und ernährt hat. Er wird wohl stets mit frommer Dankbarkeit die Ueberlieferung aus der Vergangenheit sich zu Nutzen machen; aber er fühlt in sich ein höheres Prinzip, das ihm das Recht und die Kraft giebt, das Erbe seiner Väter in einem gewissen Maasse zu verbessern und zu vermehren. Nur unter dieser Bedingung ist man sowohl ein Mann als ein mündiger Christ.

Die Lösung des oben aufgestellten Problems hängt natürlich von diesen Erwägungen ab. Eine Ueberlieferung, die absolut gelten will, die die individuelle Geistesthätigkeit ignoriert oder unterdrückt, begeht nicht nur eine Anmassung, sondern sie erfüllt auch nicht ihre Aufgabe, mündige Christen, d. h. innerlich erleuchtete und selbständige Christen zu bilden. Sie gleicht jenen tyrannischen Müttern, die, wenn sie es könnten, ihre Söhne in ewiger Unmündigkeit erhalten würden. Andererseits ist es nicht zulässig, dass die Söhne, wenn sie mündig geworden sind, ihre Mutter verachten, mit ihr brechen und die Ratschläge der Erfahrung und des Alters geringschätzen. Wird die individuelle Erleuchtung hartnäckig und unbelehrbar, löst sie sich von der überkommenen Tradition los und behauptet sie, sich selbst genügen zu können, so wird sie alsbald sektiererisch; sie misskennt das solidarische Band, das die Generationen unter sich einigt, und den sozialen Zusammenhang, in welchem allein der Fortschritt des religiösen Lebens wie der der Civilisation sich vollzieht. Der erste Fehler, die tyrannische Anmassung der Ueberlieferung, herrscht in der katholischen Kirche; der entgegengesetzte Fehler, der der separatistischen Unverträg-

lichkeit der individuellen Ueberzeugungen und des Illuminismus, ist die Geissel der protestantischen Gemeinschaften. Die Wahrheit wird wohl auf dem Mittelwege und in der Organisation einer überlieferten Kirche sich befinden, die stark genug ist, das Erbe der Vergangenheit anzutreten, ohne etwas davon preiszugeben, aber auch weitherzig und biegsam genug, um dem christlichen Bewusstsein einen billigen Spielraum für seine freie Entwicklung und die Erwerbung neuer Schätze zu gestatten.

Diesem Ideal einer Kirche und einer kirchlichen Organisation kann der Katholizismus sich nicht hingeben, ohne zu sterben, und der Protestantismus strebt es an, ohne es erreicht zu haben; und doch liegt das völlig in der Logik seines Prinzips. Keine protestantische Kirche erklärt sich für unfehlbar. Auch die feierlichsten Glaubensbekenntnisse haben nur eine vorübergehende Geltung. Der Geist der Reformation weht ohne Ruh und Rast, und die Reformation wird, wenigstens im Prinzip, unaufhörlich gefordert. Die Gemeinde wie der Einzelne hat zur Hauptaufgabe, sich zu bessern und von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Tugend zu Tugend weiterzuschreiten. Es ist klar, dass eine Kirche, die diesen Geist der Reformation verleugnen würde, damit aufhören würde, eine protestantische Kirche zu sein, um etwas ganz anderes zu werden.

Diese ständige Pflicht zur Reformation schliesst also in sich das unverlierbare Recht der Kritik, die Appellation an ein besser verstandenes Evangelium und den Drang ein, die Wirklichkeit dem Ideal jeden Tag näher zu bringen. Es kommt nur darauf an, dass man das Prinzip und das Kriterium genau bezeichnet, in dessen Namen man diese Kritik der Ueberlieferungen der Vergangenheit vorzunehmen hat.

Wird nun dieses Prinzip ein anderes sogenanntes Fundamentaldogma, wie die Orthodoxie will, also z. B. die Auktorität der Schrift oder die Gottheit Christi oder sonst ein anderes sein? Aber dieses Dogma, wie es in der Ueberlieferung formuliert ist, hat ja eben hierdurch nur eine menschlich-zufällige Form und wäre daher, wie die anderen, der Kritik unterworfen. Womit aber und in wessen Namen könnte man es kritisieren, um es zu reformieren? Oder wollen wir statt eines Dogmas mit dem Rationalismus ein sittliches oder philosophisches Axiom zum Kriterium nehmen? Dann verletzen wir die Autonomie des religiösen Bewusstseins; wir tasten das Wesen der Religion

selber an, indem wir sie einer von aussen hergebrachten Norm unterwerfen; und wenn die Dogmatik ihren Bau auf ein fremdes Prinzip gründet, wird sie nur ein Bastardwerk zustande bringen, das die Gläubigen und die Philosophen mit derselben Geringschätzung abweisen werden.

So kann das Prinzip für die Kritik der christlichen Dogmen nur das Prinzip des Christentums selber sein, das ja allen Dogmen vorangeht und dessen Anwendung und Darlegung die Aufgabe der Dogmen ist. Sie auf diese Norm zurückführen heisst also sie einer Gerichtsbarkeit unterwerfen, der sie von Rechtswegen niemand entziehen kann. Nun ist aber das Prinzip des Christentums nicht eine theoretische Lehre, sondern eine religiöse Erfahrung, die sich einst im Bewusstsein Christi gebildet hat und seitdem sich unaufhörlich im Bewusstsein seiner Jünger wiederholt. Es ist das Evangelium des Heils durch den Glauben des Herzens, die Offenbarung eines sittlich-religiösen, neuen, kindlichen Verhältnisses, geschaffen und verwirklicht zwischen dem sündigen und verlorenen Menschen und dem Vater, der seinen Ruf an ihn ergehen lässt und ihm seine Sünde vergiebt. Dies ist der ursprüngliche Keim, von welchem die ganze christliche Entwicklung ausgegangen ist, und nach welchem folglich auch diese Entwicklung beurteilt werden kann und muss.

Nachdem nun dieses Grundprinzip für das Leben und alle Dogmen der Kirche festgestellt ist und die Unterscheidung zwischen dem idealen Prinzip und seinen allmählichen, notwendig unvollkommenen Verwirklichungen begründet ist, wird sich die Kritik der Dogmen ohne allen Zwang in fruchtbarer Weise von selber ergeben. Es wird genügen, die Entstehung und Entwicklung eines jeden unter ihnen zu erzählen, um die zufälligen und hinfälligen Elemente ins Licht zu stellen, welche mit der Zeit darin eingedrungen sind, und nun mit der Zeit notwendig auch wieder ausscheiden müssen. Das Christentum ist ein Organismus mit einer unsterblichen Seele, dessen Leib sich aber infolge der Thatsache unaufhörlich verändert, dass sein Stoff in stetiger Bewegung begriffen ist und stets aus der verschiedenartigsten Umgebung, die er durchläuft, entlehnt wird. Philosophische Begriffe, die ihm eine Zeit lang als Ausdrucksmittel gedient haben und die nun heutzutage zweifach tot sind, sei es weil die Bildung weiter fortgeschritten ist, sei es weil sie in

keiner lebendigen Verbindung mit der ursprünglichen christlichen Erfahrung gestanden haben, fallen von dem Jahrhunderte alten Baume wie abgedorrte Zweige und Blätter ab. Andere Zweige hingegen, in welche der ernährende Saft noch immer aus der Mutterwurzel aufsteigt, werden sich umbilden, wachsen und immer wieder zur rechten Zeit blühen, eben unter der Wirkung desselben gesunden Luftzugs der Kritik, der sie durchschüttelt und belebt. So kommt es, dass unsere Wissenschaft, wenn sie dem Prinzip der christlichen Frömmigkeit gewissenhaft treu bleibt, zwar häufig mit den Kirchenbehörden, aber im Grunde niemals mit der Kirche selbst in Konflikt kommen kann.

III.

Die Dogmatik und die Philosophie.

Obgleich das Problem über das Verhältnis der Dogmatik zur Philosophie nicht so brennend ist, so ist es doch vielleicht noch schwerer zu lösen und hat zu ebenso vielen Streitigkeiten Anlass gegeben. Die Gefahr ist doppelt. Auf der einen Seite erhebt sich der Anspruch der Scholastik; da ist zu befürchten, dass die Theologie sich für eine göttliche Philosophie ausgebe und die menschliche Philosophie verschlinge und sich unterwürfig machen wolle. Das ist auch noch der Anspruch einer gewissen naiven protestantischen Orthodoxie, für die es ausserhalb des christlichen Glaubens keine Philosophie giebt. Auf der entgegengesetzten Seite macht der Rationalismus den Versuch, die christliche Religion in die allgemeine Philosophie und Sittenlehre aufgehen zu lassen. Im ersten Fall absorbiert die Dogmatik die Philosophie, im anderen die Philosophie die Dogmatik. Aber in beiden Fällen liegt es klar am Tage, dass das spezifisch religiöse Wesen, der ursprüngliche Charakter der christlichen Frömmigkeit verkannt wird, und dass die Theologie, da sie kein eigenes Gebiet mehr besitzt, unterliegt und verschwindet. Es war das Verdienst der Reformation Luthers im 16. Jahrhundert und eines Schleiermacher und Vinet im 19. Jahrhundert, es klarzustellen, dass der christliche Glaube und das christliche Leben unter allen sonstigen psychologischen Erscheinungen einen Charakter sui generis besitze, und so der Theologie einen Gegenstand für das Studium zuzuweisen, der zwar sehr erhaben, aber doch zugleich eng begrenzt ist. So wurde ihr also eine Aufgabe zu-

gewiesen, die sich von der der Philosophie bedeutend unterscheidet, eine Aufgabe, die darin besteht, nicht im allgemeinen die Welt zu erklären, sondern vielmehr in bescheidenerer und nützlicherer Weise von der in der christlichen Kirche gegebenen religiösen Erfahrung Rechenschaft abzulegen. So kann die dogmatische Theologie, nachdem sie sich aus der Gewalt der Scholastik und der Philosophie gerettet hat, auf ihrem eigenen Gebiet, an der Seite der anderen Wissenschaften und nach denselben Methoden sich ausbilden, ohne eine andere zu bedrohen oder von einer anderen etwas befürchten zu müssen.

Die Beziehungen der Dogmatik zur Philosophie werden vermöge einer sehr einfachen Unterscheidung klar werden.

Die Philosophie umfasst heutzutage zwei Teile sehr verschiedener Art; eine Untersuchung über das denkende Subjekt, oder anders ausgedrückt, eine Kritik der Vernunft oder eine Erkenntnistheorie; sodann in zweiter Linie eine Untersuchung über das Wesen und die notwendigen Beziehungen der Wesen, eine Metaphysik oder eine Theorie des Universums.

Es ist leicht einzusehen, dass die positiven Wissenschaften insgesamt sich verschieden zu dem einen oder dem anderen dieser beiden Teile der Philosophie verhalten. Keiner kann z. B. es ablehnen, mit der ersten, d. h. mit der Kritik unseres Erkenntnisvermögens und unserer Denkkräfte zu rechnen, ohne Verirrungen inbetreff der Geltung der eigenen Hypothesen oder selbst über die Ordnungsmässigkeit ihres Vorgehens befürchten zu müssen. Es ist selbstverständlich, dass ein Physiker sich von der Pflicht nicht entbinden kann, richtige Schlüsse zu ziehen oder sich vor Sinnestäuschungen und anderen Irrtümern in der Methode in acht zu nehmen. Andererseits aber wird kein Gelehrter irgend ein metaphysisches Urteil annehmen wollen, das ihm a priori seine Schlüsse vorschreiben wollte. Er will zwar wohl nach derartigen Anleitungen Hypothesen aufstellen und neue Experimente anstellen; aber er wird als Gelehrter niemals sich aussprechen, bevor er nicht die entscheidende und höchste Stimme der Thatsachen zu Rat gezogen hätte.

Dasselbe gilt genau für die Beziehungen der christlichen Dogmatik zur Philosophie. Sie wird zu ihr ihre Zuflucht nehmen und mit ihr inbetreff alles dessen rechnen, was die Theorie des Erkennens überhaupt und die des religiösen Erkennens insbesondere anbelangt. Wie jede andere Wissenschaft, so sieht

auch sie sich genötigt, die Tragweite ihres Werkzeugs zu prüfen, um nicht über den Wert des von ihr unternommenen Werkes einer Täuschung zu verfallen. Aber auch wie jede andere Wissenschaft hat sie das Recht und die Pflicht, jede Metaphysik abzuweisen und fernzuhalten, welche von einem anderen Prinzip als dem der christlichen Religion ausgehend ihr Glaubensartikel und Sittenlehren vorschreiben möchte. Es würde hier einerseits eine Abdankung und andererseits eine entsprechende Usurpation stattfinden.

Man behaupte ja nicht, dass jede Erkenntnistheorie sehr bald auch eine Metaphysik nach ihrem Bild erzeuge. Wir kennen Theorien, welche gerade die Möglichkeit einer Metaphysik leugnen, und es fragt sich, ob eine wahrhaft christliche Dogmatik nicht am besten ohne dieselbe auskommt. Man kann in der That behaupten, dass der Glaubensakt als Ausdruck energischer Selbstbehauptung des Ich und als Prinzip aller Religion sich um so freier vollziehen könne, je weniger die eigentliche Wissenschaft ihre freie Bewegung hemmen kann. Ein allgemeines Vorurteil verlangt, dass die Religion auf die Metaphysik sich stütze. Aber thatsächlich ist ganz das Gegenteil der Fall: die Metaphysik ruht auf der Religion und Moral. Der Mensch wurde nicht erst religiös, als er gelernt hatte, dass es Götter gebe; er hat vielmehr umgekehrt die Idee Gottes gewonnen und an sein Dasein geglaubt, eben weil er religiös ist. Das Mysterium ist die Wiege der Frömmigkeit. Der Glaube ist viel weniger ein Erwerb des Wissens als ein Heilsmittel und eine Quelle des Lebens und der Kraft. Es ist etwas anderes, über das Weltproblem zu spekulieren, und etwas anderes, sich mit dem Herzen in eine lebendige Beziehung des Vertrauens, der Furcht und der Liebe zu dem geheimnisvollen Wesen zu setzen, von dem alle anderen Wesen abhängen. Es ist möglich, dass die Religion schliesslich naturgemäss auf eine metaphysische Lehre hinausläuft; aber eine Metaphysik endigt nicht notwendig in der Religion, da es unter den metaphysischen Systemen auch solche giebt, die die Religion ausschliessen oder unmöglich machen.

Als Theorie der Religion kann die Dogmatik keinen anderen Ausgangspunkt haben, als das religiöse Phänomenon selber. Von diesem konkreten Erfahrungsprinzip, von diesem durch das unmittelbare Gefühl einer notwendigen Beziehung zu Gott bestimmten Seelenzustand muss das ganze System ausgehen und sich

entwickeln. Was in keiner Weise in der religiösen Erfahrung enthalten ist, das hat keinen Platz in der religiösen Wissenschaft und muss aus derselben ausgeschlossen bleiben.

Es würde der Dogmatik nur zum eigenen Schaden gereichen, wenn sie im voraus die metaphysischen Sätze und die letzten Schlüsse irgend welcher Philosophie sich zu eigen machen und damit ihre Freiheit veräussern würde. Da die Quelle dieser Sätze wo anders liegt als die Religion, so haben sie kein Recht, in der Religion Glaubensartikel zu werden. Vernunftwahrheiten, welche nicht aus dem religiösen Gefühl stammen, wären in der Dogmatik tote Glieder, fremdartige Elemente, die nur grosse Wirren anrichten könnten. Eine Theologie, die geoffenbart sein will, auf eine Theologie gründen, die natürlich zu sein behauptet, heisst, ein System ohne Einheit und ohne tiefere Verbindung konstruieren. Ein solcher Dualismus der Prinzipien ist für die Wissenschaft ebenso unerträglich wie für die Frömmigkeit. Anstatt dass die Dogmatik sich der allgemeinen Metaphysik unterordne, ist es an der Metaphysik, mit der Dogmatik ebenso zu rechnen, wie mit den von allen anderen Wissenschaften errungenen Ergebnissen.

Ganz anders verhält es sich, wenn es sich um die Kritik unserer Erkenntnismittel handelt. Auf allen Gebieten des Wissens ist es ein geistiger Leichtsinn, auch nur wenig allgemeine Untersuchungen anzufangen und Schlüsse zu ziehen, ohne im voraus die genauen Bedingungen bestimmt zu haben, innerhalb deren für uns eine wirkliche Erkenntnis möglich ist. Die Abwesenheit einer philosophischen Kritik dieser Art erklärt es, warum so viele Gelehrte, die sonst in ihren Spezialstudien so streng sind, in ihren Schlüssen, die sie daraus ziehen, eine so grosse philosophische Naivetät zeigen und so gerne ihre Entdeckungen mit einer Pseudometaphysik krönen, die sie dem Publikum mit der Auktorität und dem Nimbus der Wissenschaft aufdrängen. Mehr als alle anderen Gelehrten haben sich die Theologen dieses Missbrauchs schuldig gemacht, indem sie aus ihrer Wissenschaft die Gesammtsumme aller Erkenntnisse machen wollten. Sie würden eine gesündere Religiosität beweisen, wenn sie sich bescheidener und zurückhaltender zeigen würden. Ein gutes und sicheres Mittel, uns vor solcher Täuschung und solchen beklagenswerten Irrwegen zu hüten, besteht darin, ohne längeren Verzug eine strenge kritische Theorie über religiöses Erkennen zu geben. Wir glauben

nicht, dass diese Aufgabe, wenigstens in Frankreich, schon ernstlich in Angriff genommen worden ist. Es giebt für eine richtige Leitung unseres Denkens nichts Unentbehrlicheres und auch nichts Besseres, um uns gründlich vom dogmatischen Hochmut zu heilen und uns zugleich mit der Duldsamkeit geistige Demut einzuflössen. Dies soll der Gegenstand des nun folgenden Kapitels sein.

Viertes Kapitel.

Kritische Theorie des religiösen Erkennens.

Das Bewusstsein ist ein Wissen oder wenigstens der Anfang eines Wissens. Das Bewusstsein aber schliesst eine Vorstellung in sich ein. Mit anderen Worten: jede Bestimmtheit des Ich wird nur dadurch bewusst, dass sie im Geiste ein Bild hervorruft, das uns sowohl den Gegenstand, der das Bild hervorgerufen hat, als auch die Beziehung dieses Gegenstandes zum Ich „vorstellt“, „vergegenwärtigt“. Alle unsere Wahrnehmungen und alle unsere Empfindungen sind von Bildern begleitet. Auch das religiöse Gefühl tritt nur auf diesem Wege an das Licht des Bewusstseins. Und gerade weil es ein bewusster Zustand oder eine bewusste Bewegung der Seele ist, wird es auch eine Triebkraft der Erkenntnis.

Auf keinem Gebiete geht das Geistesleben von klaren und abstrakten Ideen aus. Vielmehr stammt eine Idee von einem Bilde her, und dieses bedarf zu seinem Hervortreten eines äusseren oder inneren Eindrucks. Es ist freilich richtig, dass die Idee und das Bild die geheimnisvolle Kraft besitzen, ihrerseits die Wahrnehmungen und Empfindungen, denen sie ihr Dasein verdanken, hervorzurufen oder zu erneuern. Darauf gründet sich alle Erziehung und darauf beruht auch die Macht der Ueberlieferung. Aber die pädagogische Erfahrung darf uns keineswegs zu der falschen Meinung verleiten, als ob ursprünglich die Idee der Empfindung vorangegangen wäre. Die Entwicklung des Geisteslebens beim Kinde zeigt uns thatsächlich das Gegenteil. Wir kennen nur, was wir oder unsere Nebenmenschen in irgend einem Maasse empfunden haben. Unsere Ideen sind nur die algebraischen Bezeichnungen für unsere Eindrücke und unsere Be-

wegungen. Was unbedingt ausserhalb unserer Lebenserfahrung liegt, liegt ebenso auch ausser unserem Gesichtskreis. Ohne die äusseren Eindrücke, in denen sich die Wirkung der Welt auf das Ich darstellt, gäbe es für uns kein Wissen um die Welt. Ohne die subjektive Gegenwirkung des Ich gegen diese Wirkung der Welt, die sich im sittlichen, ästhetischen und religiösen Leben der Seele offenbart, gäbe es für uns keine religiöse oder moralische Vorstellung, keinen Begriff von Gut oder Schön. Hier ist der Ursprung aller unserer metaphysischen Ideen.

Allerdings fragt es sich noch, welchen Wert die Vorstellungen dieser Art haben. Wir haben damit ein ganz besonders verwickeltes und schwieriges Problem zu erörtern. Jede ernsthafte Philosophie beginnt heutzutage mit einer Erkenntnistheorie. Davon giebt es für die religiöse Erkenntnis keine Ausnahme, kein Privilegium. Im Gegenteil ist die Kritik hier um so notwendiger, weil hier die Täuschung viel leichter und mit einem Heiligenschein umgeben ist. Ein Theologe, der die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Ideen unternimmt, ohne vorläufig die Leistungsfähigkeit der von ihm gebrauchten Instrumente und den Wert der von ihm zu behandelnden Materialien abgewogen zu haben, versteht eigentlich gar nicht, was er thut.

Es giebt aber nur ein Mittel, um unsere Kenntnisse, welcher Art sie auch seien, einer wahren Kritik zu unterwerfen: um den Wert dieser Erkenntnisse zu beurteilen, muss man ihre Herkunft und die Art, wie sie unser Geist erwirbt, untersuchen.

I.

Veraltete Erkenntnistheorien.

In der Philosophie haben ehemals drei Arten von Erklärungen über den Ursprung unserer Erkenntnisse geherrscht: die Hypothese von einer Uroffenbarung, die idealistische Theorie und die sensualistische Theorie.

Die erstere ist in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts von de Bonald und Joseph de Maistre wieder aufgewärmt worden. Es ist nicht mehr nötig, sie zu widerlegen. Nach dieser Hypothese entständen die Ideen nicht in unserem Innern, aus der natürlichen Schaffenskraft des Geistes; sie kämen vielmehr von aussen her, auf dem Wege übernatürlicher Mitteilung. Diese Mitteilung soll ursprünglich in dem von Gott dem ersten Men-

schen verliehenen Geschenk einer vollkommenen Sprache bestanden haben. Richtige Worte hätten also die entsprechenden richtigen Ideen mit sich gebracht. „Der Mensch“, sagte DE BONALD, „hat zuerst den Sinn der Worte verstehen gelernt, ehe er seine Gedanken aussprach.“ Wenn nun im Laufe der Jahrhunderte soviele Irrtümer in die Menschheit eingedrungen und zur Herrschaft gelangt sind, so kommt dies nach DE BONALD daher, dass die Menschen nicht imstande waren, diese ihnen anvertraute Ursprache und Urphilosophie ungetrübt zu bewahren. Ist es wohl nötig, zu beweisen, wie sehr diese Theorie allen Beobachtungen der Psychologie und Geschichte widerspricht? Man erzählt, dass nach den botanischen Anschauungen gewisser Völker der „grosse Geist“, der die Waldbäume erschaffen hat, jeden Frühling komme, um in der Nacht den Zweigen die Blätter und Blüten aufzukleben. Die Vorstellung einer ursprünglichen Mitteilung von fertigen übernatürlichen Ideen und Tugenden an den noch kindlichen Menschen enthält überdies einen inneren Widerspruch; sie zwingt uns nämlich zu der Vorstellung, als ob es in ihm Gedanken gebe, die der Wirksamkeit seines Verstandes, und Tugenden, die der Ausübung seines Willens vorangehen. Endlich misskennt man die Natur des Geistes, wenn man ein solch passives, ohnmächtiges Wesen aus ihm macht. Ist ja doch der Geist eine denkende und wollende Kraft, d. h. eine Kraft, die naturgemäss Gedanken und Willensäusserungen hervorbringt. Ist er das nicht, so ist er überhaupt nichts. Wir behaupten freilich, dass Gott diese Kraft setzt und ihre Entwicklung leitet; aber es ist ein Widerspruch, zugleich zu behaupten, dass er sie setze und dass sie wirkungslos sei.

Diese Hypothese hat übrigens nur den Zweck, die göttliche Auktorität einer unfehlbaren Tradition dadurch zu begründen, dass man sie auf die Urzeit zurückführt. Weil die von Gott ursprünglich geoffenbarten Ideen Gottes Ideen sind, sollen sie eine unbedingte und ewige Geltung haben. Ihre Bürgschaft sollen sie in der Kaste finden, welcher diese Ideen anvertraut sind und in welcher dieselben unantastbar aufbewahrt werden. So entsteht der Gedanke einer unfehlbaren Auktorität. Doch für den, der die geschichtliche Entstehung eines Begriffs zu verfolgen versteht, lässt sich das Datum für die Entstehung dieser dogmatischen Auktorität leicht bestimmen; sie erscheint ziemlich spät und hat sich sehr langsam nach einem leicht zu entdecken-

den psychologischen Gesetz entwickelt. Durchweg in allen religiösen und kirchlichen Traditionen entsteht die Lehre von der unfehlbaren Auktorität erst nach allen anderen Lehren als der Schlussstein, der das ganze Gewölbe schliesst und stützt. Sie ist ein letztes, aus den anderen Dogmen logisch abgeleitetes Dogma, welches dieselben garantieren soll. So ging es mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, das im Vatikanum im Jahr 1870 zum Abschluss gekommen und veröffentlicht worden ist; so im Protestantismus mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit der Bibel, das bei den Theologen des 17. Jahrhunderts seine Vollendung fand. Es ist aber ein fehlerhafter Zirkelschluss, den Wert der religiösen Begriffe, um dieselben unantastbar zu machen, mit dem Mittel einer übernatürlichen Auktorität stützen zu wollen; denn man merkt nicht, dass diese Auktorität das Erzeugnis dieser Begriffe selber ist. Alle Auktoritätssysteme geraten schliesslich in diesen Zirkel hinein und gehen darin unter.

Die idealistische Theorie über den Ursprung der Ideen ist nur die philosophische Form der vorhergehenden. Sie besteht stets in dem Versuch, unsere Hauptideen auf eine göttliche Begriffsmitteilung als auf ihre erste Quelle zurückzuführen. Die reinen Ideen, die allgemeinen Urideen, machen nach Plato die intelligible Welt aus, von der die konkreten, materiellen Erscheinungen nur die vorübergehenden wesenlosen Schattenbilder sind. Wer es versteht, diese göttlichen Ideen rein zu erfassen, der ergreift das transscendente Wesen der Dinge und besitzt das wahre Wissen. Vom Platonismus bis zum Realismus der Scholastik in ihrer ersten Periode und von dieser bis zur geometrischen Methode des Spinoza und zur Dialektik Hegel's hat zwar die Form der Theorie beständig gewechselt; aber der Grund ist derselbe geblieben. Hegel sprach es immer aus: „das Vernünftige ist das Wirkliche"; und für ihn wie für Plato ging die absolute Wissenschaft in einer absoluten Logik auf.

Schon längst hat die Psychologie die wissenschaftliche Selbsttäuschung des Idealismus enthüllt. Unterlassen wir es, die jämmerliche Niederlage aller der Versuche uns ins Gedächtnis zu rufen, die sowohl ehemals als auch in unseren Tagen gemacht worden sind, um a priori die Gesetze der Naturwelt abzuleiten. Auf diesem Gebiete hat ja durchweg die Methode der Beobachtung die deduktive Methode verdrängt. Der Grund

davon ist einfach. Eine Idee, so erhaben sie auch sein mag, kann nur das geben, was sie enthält, nämlich andere Ideen. Wir wissen wohl, dass unsere Ideen in unserem Geiste sind; aber sie sind daselbst eben als Ideen. Wie sollen wir also wissen, dass die Gegenstände, welche sie vorstellen, ausser uns existieren? Durch die Logik allein kann man nie von der Idee einer Sache zur äusseren Wirklichkeit dieser Sache gelangen. Hier ist Erfahrung nötig. Ohne sie sind unsere Ideen leere Formen. Man kann ins Unendliche mit ihnen spielen, ohne je ein Objekt zu erreichen. Sie sind Nussschalen ohne Kern. Anstatt uns eine zuverlässige Theorie des Wissens zu geben, läuft der reine Idealismus nur auf Skeptizismus, d. h. auf die Negation des Wissens selbst hinaus.

Die Uebertreibung und die Niederlage der idealistischen Erkenntnistheorien hat in der Geschichte stets die entgegengesetzte Theorie des sensualistischen Nominalismus herbeigeführt, wonach unsere Ideen nur umgebildete Sinneswahrnehmungen sind. Leider hat der Sensualismus bei Aufstellung dieses Satzes niemals sich über die Natur und noch weniger über die Ursache dieser wunderbaren Umformung ausgelassen. „Es giebt“, sagte Locke, „nichts im Verstand, was nicht schon in den Sinnen ist.“ Mit Recht antwortete darauf Leibniz: „ausgenommen der Verstand selber“, d. h. die Kraft, welche die Erkenntnis aus der Wahrnehmung zieht. Unterdrückt man dieses ideale Prinzip, so gelangt man unvermeidlich dazu, dem Wissen jedes Element der Notwendigkeit, d. h. der Allgemeingiltigkeit zu entziehen. Anstatt also das Wissen zu erklären, gelangt die sensualistische Theorie mit Hume zum reinen Phänomenismus, d. h. ebenfalls zum Skeptizismus. Es verhält sich nämlich mit der isolierten Sinneswahrnehmung gerade so wie mit der reinen Idee: man mag sie noch so gründlich pressen, so kann man doch aus ihr nur das herausziehen, was sie einschliesst, nämlich zufällige Erscheinungen, aber ohne ein verknüpfendes Band. Der Materialismus ist in noch viel grösserer Verlegenheit, wenn es sich darum handelt, eine Theorie des Wissens zu geben; es gelingt ihm ja nicht einmal, eine Sinneswahrnehmung zu erklären. Zwischen einer mechanischen Bewegung und einem Phänomen des Bewusstseins besteht eine stets unüberbrückbare Kluft. Eines der augenfälligsten Zeichen der philosophischen Wertlosigkeit des französischen Positivismus ist,

dass er das Erkenntnisproblem nicht einmal in Angriff genommen hat und dass er sich nur mit Hilfe der vulgären Psychologie hat bilden können.

II.
Die Kantische Theorie vom Wissen.

Man kann die philosophischen Denker heutzutage in zwei Klassen teilen, in vorkantische und in solche, die ihre Weihe und gleichsam ihre philosophische Taufe von KANT's Kritik erhalten haben. Diese beiden Arten werden sich kaum je zu verständigen vermögen. Die ersteren sind Dogmatisten oder Pyrrhonisten. Die anderen lehnen den Pyrrhonismus wie den Dogmatismus ab. Ihr Gesichtspunkt ist für sie ein wesentlich verschiedener. Wir haben es KANT zu verdanken, dass wir nun imstande sind, sowohl unsere Erkenntnisse als unser Erkenntnisvermögen selber zu beurteilen; wir können uns Rechenschaft geben über die Bedingungen, unter welchen unsere Erkenntnis arbeitet, über die Formen, welche sie bestimmen und einschliessen und welche für sie unüberschreitbare Schranken bilden. KANT konnte ohne Uebertreibung die Revolution, welche er in der Philosophie vollbrachte, mit der vergleichen, welche die Entdeckung des KOPERNIKUS im Weltsystem bewirkt hat. Auch in der Philosophie hat die Sonne aufgehört, sich um die Erde zu drehen, und die Täuschung der alten Weltanschauung ist besiegt und aufgelöst worden. Idee und Realität fallen nicht mehr gänzlich zusammen, sie sind nun getrennt. Wohl ist das Intelligible wirklich; aber nicht sicher ist, dass alles Wirkliche auch intelligibel sei. Die reale Welt geht nicht bloss über unsere Erkenntnis, sondern auch über unsere Erkenntnismittel hinaus. Daher kommt es, dass der religiöse Begriff des Mysteriums in unserem Bewusstsein mitenthalten ist. Der Mensch ist wieder zur intellektuellen Demut gelangt. Wie sein Leib, so befindet sich auch sein Geist in der Mitte zwischen dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen, zwischen dem Nichts und dem All. Die deduktive Philosophie von der Einheit und von der notwendigen und ununterbrochenen Entwicklung der einen ewigen Substanz macht der Philosophie der Beobachtung Platz, welche zugleich eine Philosophie der Gegensätze ist, deren dauernder Kampf den fortschreitenden Gang der Welt und des Lebens erzeugt.

Es ist ein Beweis von Unverstand, wenn man den Kantianismus in Skeptizismus auslaufen lassen möchte. Im Gegenteil hat KANT zuerst die Ausbildung einer wissenschaftlichen Theorie über das Wissen möglich gemacht. Die Wahrheit hat sich ja weder im Dogmatismus gefunden noch im Pyrrhonismus, den PASCAL, geleitet von genialem Instinkt, mit gleicher Energie bekämpfte. In unserer modernen Wissenschaft liegt eine unbesiegbare Gewissheit auch dem scharfsinnigsten Pyrrhonismus gegenüber; aber sie giebt ebenso das Bewusstsein von den Schranken unseres Erkenntnisvermögens und von dem relativen Charakter auch unserer zuverlässigsten Konstruktionen; und dieses Gefühl bildet ein bleibendes Hindernis gegen jede menschliche Selbstüberhebung und Selbstvergötterung. In dieser Mitte liegt die Wahrheit. Dieselbe Kritik, die uns die Giltigkeit der menschlichen Erkenntnis begründet, setzt auch ihre unüberschreitbaren Schranken fest. Wir sind dahin gelangt, uns selbst besser kennen zu lernen, und das ist der rechte Markstein für jeden wahren Fortschritt in der Philosophie. Das „Erkenne dich selbst" ist hiebei stets die erste Regel und die letzte Frucht.

Indem die KANT'sche Erkenntnistheorie dem Geist Befriedigung verschafft, lässt sie zugleich die wesentlichen Antinomien ans Licht treten, deren regelrechtes Spiel das Leben des Ich selbst ausmacht und deren mannigfachste Offenbarungen erklärt.

In jeder Erkenntnis giebt es zwei Elemente, ein aus der Erfahrung stammendes Element a posteriori und ein aus dem denkenden Subjekt stammendes Element a priori. Das erstere bildet den Stoff der Erkenntnis, das andere die Form. Getrennt bleiben diese beiden Elemente unfruchtbar. Mit dem ersten allein haben wir, wie schon bemerkt worden, nur eine unbekannte Realität, mit dem anderen allein nur ein Wissen ohne Realität. Erst ihre Vereinigung macht sie für einander fruchtbar, indem dieselbe den in der Erfahrung gegebenen Stoff in den notwendigen Formen des Denkens organisiert. Zum Beispiel das Prinzip der Kausalität existiert nicht in den Dingen, sondern im Geist, und der Geist ist es, der durch eigene spontane Thätigkeit alle Erscheinungen mit einander verkettet. Im Grunde besteht die Wissenschaft in nichts anderem als in der ursächlichen Verkettung der Dinge untereinander. Wenn die Kette reisst, so steht auch das positive Wissen still. Das klare Bewusstsein

des Nichtwissens über die Punkte, worüber wir wirklich nichts wissen, ist ein Teil der Wissenschaft selber und gehört zu ihrer Hauptstärke; denn es beweist, dass sie sich selber und ebenso die Bedingungen kennt, ausserhalb deren sie keinen Bestand mehr hat. Nun kann aber die positive Wissenschaft, gleichviel ob sie triumphiere oder im Schach gehalten werde, weder auf ihre Methode noch auf ihre Aufgabe verzichten, noch dieselben willkürlich umändern. Sie kann nur die Kette der Phänomene zu vervollständigen und zu verlängern suchen. Die Erfolge dieser durchweg gleichartigen und in derselben Richtung vorwärtsschreitenden Kraftentwicklung nennt man ihre Eroberungen oder Fortschritte. Daher kommt es, dass die Wissenschaft unwiderstehlich darauf hinausgeht, das Netz unüberwindlicher Notwendigkeit stets enger zu ziehen und über das ganze Gebiet der Erscheinungen auszudehnen. Der Determinismus ist ihr letztes Wort.

Andererseits ist das erkennende Ich zugleich eine aktive Macht. Das Denken selbst und diese Entwicklung des Wissens ist richtig verstanden nur eine der Formen seiner eigensten innersten Thätigkeit. Es will und es soll wollen. Wenn die Welt auf das Ich durch die Empfindung einwirkt, so wirkt das Ich ununterbrochen auf die Welt durch sein Handeln ein. Man sage doch nicht, dass der Wille nur eine mechanische, der Aktion der äusseren Welt auf das Ich genau entsprechende Reaktion des Ich, eine einfache Umformung der Kraft darstelle; das ist einfach nicht wahr. Lassen wir hier das Problem der Freiheit beiseite; aber soviel ist immerhin sicher, dass ich in meiner Willensthat nicht bloss das wiedergebe, was ich unter der Form der Empfindung erhalten habe. Ich überlege mir die Beweggründe, die mich zum Handeln treiben; ich wähle unter ihnen; ich fühle mich verpflichtet; ich soll das Gute wollen. Man kann das sittliche Handeln schlechterdings nur begreifen unter der Idee eines Zieles. Ich verstehe es also unter einer anderen Form, als unter der einer mechanischen Wirkung. Innerliche Verantwortlichkeit und Pflichtgefühl gehören ebenso notwendig zu den wesentlichen Gesetzen und Formen der Willensbethätigung, wie die logische Notwendigkeit das Gesetz des Denkens ist. Aber da erhebt sich im Menschen sogleich ein höchst tragischer Konflikt. Der wissenschaftliche Determinismus hebt die Möglichkeit des sittlichen Handelns auf, und das sittliche Han-

deln durchbricht den Determinismus der Wissenschaft. Ist der mechanische Determinismus die absolute Wahrheit, so ist es um meinen Willen geschehen; dann bin ich nur ein Automat. Ist es aber mit meiner Verantwortlichkeit wirklicher Ernst, beruht meine persönliche Thätigkeit auf keiner Täuschung, so giebt es ja in der Welt noch etwas anderes als die Materie und für den Menschen auch noch andere Gesetze als die mechanischen. Ich bin somit in meinem Ich selber gespalten; ich soll nicht thun, was ich weiss, und kann nicht thun, was ich soll. Ich bleibe im Schwanken zwischen einem Wissen, das gar nicht sittlich ist, und einer sittlichen Forderung, die keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Die Intelligenz tötet in mir den Willen. In demselben Maasse, als das eine sich entwickelt, wird das andere bis zum Verschwinden geschwächt. Je besser und umfassender ich die Gesetze der Welt verstehe, um so weniger erkenne ich den Grund, zu leben und zu handeln. Mein sittliches Handeln steht fortwährend in Widerspruch mit meiner Wissenschaft und meine Wissenschaft widerlegt bei jeder Behauptung mein sittliches Handeln. Das ist das Grundübel unseres Jahrhunderts, das geistige Elend der Besten unserer Zeitgenossen. Sie fühlen es, dass bei ihnen die Lebensenergie in umgekehrtem Verhältnis zu der Fülle und Kraft ihres Denkens steht. Daher kommt denn auch die Behauptung, dass der Pessimismus, und zwar ein radikaler Pessimismus, das Wahre sei, dass das Dasein, der Wille, das Begehren das Hauptübel sei und die höchste Leistung der Wissenschaft darin bestehen müsse, uns durch Befreiung von allen Illusionen davon zu heilen; dann wird das Dasein seinerzeit auch selber aus Mangel an Nahrung wie eine Flamme erlöschen.

Doch bildet das Subjekt eine Einheit. Man kann es nicht für nichtig erklären, ohne dass man zugleich die Nichtigkeit seiner Gedanken wie seiner Handlungen behauptet. Der Untergang der Moral zieht den der Wissenschaft nach sich. Auch ist der in Rede stehende Konflikt etwas anderes als nur ein theoretischer Gegensatz, dessen Lösung man auf die lange Bank schieben und erst in unbestimmter Zeit erwarten könnte. Der Konflikt ist praktischer Natur; es handelt sich um eine Lebensfrage und nicht um eine Verstandessache. Wenn er ungelöst bleibt, so geht der Mensch einer inneren Auflösung entgegen, einer Aufreibung seiner elementaren Geisteskräfte, wo alles hinsinkt und entkräftet stirbt.

Wenn es eine Lösung giebt, so kann sie in allweg nur eine praktische sein, d. h. nur vom Willen ausgehen. Es handelt sich darum, dem Geist wieder Selbstvertrauen einzuflössen. Die Energie seines inwendigen Menschen muss wieder anwachsen, damit er die Kraft zum Glauben und zur Behauptung der Oberherrschaft des Geistes gegenüber der Welt finde. Das heisst nichts anderes, als dass die Lösung des Konflikts in der Religion gegeben ist, wohl bemerkt nicht in einer rein äusserlichen Religion, unter deren Macht der Mensch dem freien Denken und Wollen entsagen würde. Denn damit könnte ja niemals die innere lebendige Harmonie hergestellt werden — ich verstehe darunter vielmehr eine innerliche Religion, eine Thätigkeit des Geistes, der in sich selber die Oberhoheit des Allgeistes ergreift, durch eine innere Glaubensthat, durch einen gewaltigen instinktiven Aufschwung des Wesens, das dem Untergang nahe ist, sich selber seiner eigenen Würde gewiss wird und aus seinem eigenen Grunde die Religion des Geistes mit unwiderstehlicher Kraft hervorbrechen lässt.

So entsteht aus dem Konflikt zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft stets die Religion im Herzen des Menschen. Aus diesem Felsenspalt strömt die Quelle des Lebens.

Zeigen wir diese notwendige Entstehung der Religion noch deutlicher.

Durch Beobachtung, Nachdenken, Verallgemeinerung gelange ich zu einer gewissen Erkenntnis meiner Umgebung; diese Kenntnis der Gegenstände ausser mir bildet in meinem Innern den Inhalt dessen, was ich mein Weltbewusstsein nenne. Andererseits entsteht in meinem Handeln, Leben, in der Ausübung meines Willens das, was ich mein Selbstbewusstsein nennen möchte. Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein bedingen und bestimmen sich gegenseitig und können ohne einander nicht bestehen. Aber zugleich geraten sie in einen tötlichen Konflikt Das Ich will sich der Welt bemächtigen, und am Ende verschlingt die Welt das Ich. Das Denken triumphiert über die Naturwelt und behandelt sie geringschätzig; die Natur nimmt aber Rache und reisst das Denken in den Abgrund. Das Selbstbewusstsein will das Weltbewusstsein wieder zu sich selbst zurückbringen; aber das letztere verschlingt und verzehrt das Selbstbewusstsein. Die Synthese und Vereinigung kann nur in dem Bewusstsein von etwas Höherem gefunden werden, das

sowohl über mir als auch über der Welt steht und von dem doch beide gleich unbedingt abhängen. Dieses synthetische und friedenstiftende Bewusstsein ist eben nun das Bewusstsein von dem höchsten Sein, dem Allwesen, das Gefühl der Gegenwart Gottes. Um seiner Seelennot zu entrinnen, hat der Mensch nie ein anderes Heilsmittel besessen. Zu demselben nahm der Wilde seine Zuflucht je nach dem Maassstab seines Bildungsgrades, wenn er unter den Schrecken der Naturerscheinungen und des beständig drohenden Todes die dunkle Macht der Götter um Hilfe rief. Und auch der Philosoph, der, an der Spekulation gross gezogen, zum dualistischen Bewusstsein KANT's und seiner Schüler gelangt ist, gehorcht demselben instinktiven Antrieb und demselben Lebensdrang, wenn er im Gottesbewusstsein die Versöhnung des Konfliktes sucht, den er zwischen dem Ich und der Welt, zwischen der reinen und der praktischen Vernunft empfindet. Er braucht ein universelles Wesen, unter dessen Abhängigkeit er sich selber stellt und von dem er in derselben Weise auch die ganze Welt abhängig wissen kann. Indem er sich mit demselben vereinigt, findet er für das eigene Leben den festen Grund und Halt; er fühlt Gott innerlich in seinem Denken unter der Form des logischen Gesetzes und in seinem Willen unter der Form des Sittengesetzes wirksam und gegenwärtig. Durch den Glauben an den innerlichen Gott, in welchem sich die Einheit seines Wesens verwirklicht, findet er die Rettung.

So bleibt also der Satz wahr, dass der menschliche Geist nur dann an sich selber glauben könne, wenn er an Gott glaubt, und andererseits, dass er an Gott nicht glauben kann, ohne ihn in sich selber zu finden.

Das ist aber ein salto mortale, werden gewisse oberflächliche Köpfe unter dem Eindruck der Verwunderung über eine scheinbare Beweisführung sagen, die so das religiöse Leben des Ich gerade aus seiner Not und Verzweiflung hervorbrechen lässt. Im Gegenteil, antworten wir, es ist ein salto vitale, ein zugleich instinktiver und besonnener Akt, welcher den Geist drängt, sich des absoluten Wertes des Geistes selber zu vergewissern. Wenn wir den religiösen Glauben des Geistes an sich selbst und an seine Oberherrschaft in diesem ersten psychologischen Moment seiner Entstehung betrachten, so ist er nur die höhere Form und gleichsam die Verlängerung des Selbsterhaltungstriebs, der

in der ganzen Natur herrscht. Der unter dem Gewicht der Dinge zermalmte Geist erhebt sich wieder und triumphiert im Gefühl der ewigen Würde seiner selbst.

Innerliche Religion, heiliger Lebenstrieb, unsterbliche Gotteskraft, die du seit dem ersten Schritt des Geistes unvermeidlich erscheinst, wie oft verkannten dich die oberflächlichen und frivolen Seelen, welche in dir nur die Knechtschaft des Menschen sehen! Im Gegenteil, du bist es allein, welche ihn von den Ketten befreit, womit die Natur ihn belastet hat, welche ihn vom Tod und von der Vernichtung errettet und seiner edlen Thätigkeit eine unendliche Bahn dadurch öffnet, dass du ihn zum Mitarbeiter Gottes machst; du verleihst ihm schöpferische Selbständigkeit, du erneuerst seine Kräfte, du tauchst ihn ein in die Quelle seines Ursprungs und erhältst in ihm dadurch ewige Jugend!

Der Ausgang, der nun für den Konflikt unserer Geisteskräfte geöffnet ist, ist aber ausschliesslich praktischer Natur; er besteht in einem Aufschwung des Vertrauens, nicht in einem logischen Beweis; in einer Gewissheit, die nicht wissenschaftliche Beweise, sondern eine That sittlicher Energie voraussetzt. Diese That muss man vollziehen oder sterben. Einen anderen Zwang giebt es hier nicht, als den Drang, zu leben; dieser aber ist unwiderstehlich, wenn auch nicht für das einzelne Individuum, so doch für die Menschheit im ganzen genommen. Das Individuum kann sich selber töten; die Menschheit will leben, und ihr Leben ist eine That eines täglich sich erneuernden Glaubens.

Doch schliesst diese praktische Nötigung nichtsdestoweniger die Möglichkeit und die Hoffnung einer theoretischen Lösung in sich und zwar auf zweierlei Arten. Zuerst psychologisch: denn das Ich der reinen Vernunft ist auch das Ich der praktischen Vernunft und fühlt sich als das eine und selbige Subjekt im Erkennen und Handeln; sodann spekulativ: denn im Glauben an die Oberherrschaft des Geistes in uns und in der Welt liegt für uns die Gewissheit, dass Mensch und Welt im Geiste das Prinzip und Ziel ihres Wesens haben. In dem in uns gegenwärtigen Gott versöhnen sich, wenigstens in der Hoffnung, das Ich und die Welt, die heutzutage stets in Streit und in gegenseitiger Anfechtung sich befinden. Der religiöse Glaube des Gemütes an sich selber erlaubt uns, die künftige Lösung dieses Widerspruches voraus-

zunehmen und die Ueberzeugung auszusprechen, dass die Wissenschaft und das sittlich-religiöse Leben auf dem Gipfel ihrer vollen Entwicklung und in ihrer inneren Vollendung sich vereinigen und durchdringen werden. Die Mathematiker sagen uns, dass gewisse Parallelen im Unendlichen zusammentreffen. So vereinigen sich in Gott die reine und die praktische Vernunft, die uns hienieden sich parallel zu entwickeln scheinen, ohne jemals zusammentreffen zu können. Vergessen wir es nicht, dass wir aus dem Nichts oder, wenn man will, aus dem Unbewussten herkommen, und dass wir uns nur langsam zum Licht des Bewusstseins emporheben. Der Mensch ist erst im Zuge, Geist zu werden. Wenn man das wohl erwägt, so entdeckt man, dass eben diese unlösbare Antinomie, die uns zur Verzweiflung bringt, die Bedingung unserer Geistesentwicklung selber bildet. Der Geist ringt sich aus den Banden seiner Mutter Natur nur durch einen unausgesetzten Kampf los. Wo aber von Kampf die Rede ist, da ist auch von Widerstand und Sieg die Rede. Die Erfahrung zeigt, dass nichts die sittlich-religiöse Lebensanschauung mehr vergeistigt, vertieft und reinigt, als die Widersprüche der Wissenschaft, und dass schliesslich nichts der Wissenschaft besser dient als eine erhabene und selbstlose sittlich-religiöse Weltanschauung. Diese beiden, einander scheinbar so feindseligen Schwestern, sind Zwillinge, sage ich, und man hat sie von jeher zusammenwachsen und siegen sehen infolge der Uebung, die sie einander durch unablässigen Widerspruch geben.

Die Menschheit arbeitet in ihrer Thätigkeit an dem Bau einer ewigen Kathedrale, deren beide Hauptsäulen die Wissenschaft und die Frömmigkeit sind. Allmählich erheben sich beide vom Boden und streben parallel in die Lüfte. Unter den Arbeitern, welche an diesem göttlichen Werke bauen, werden die einen unmutig und zweifeln daran, ob die beiden Säulen jemals zusammentreffen und das gewünschte Gewölbe bilden werden. Andere werden ungeduldig und bemühen sich, die streng geraden Linien des Baues zu biegen. Aber ihre trügerische, eigenmächtige Arbeit, die sie ausführen, stürzt zusammen und zerstört sich selbst, weil sie den strengen geheimnisvollen Plan des ewigen Baumeisters verletzt. Der wahrhaft fromme Arbeiter ist demütig; er hütet sich vor der Ungeduld, die uns misstrauisch, und vor der Entmutigung, die uns feig macht. Er lebt im Glauben und nicht im Schauen; er arbeitet am Weiterbau seines inneren

Lebens, indem er sich treu an die vorgeschriebenen Regeln hält; denn er weiss, dass seine Aufgabe nicht darin besteht, durch Krümmung die Säulen vor der Zeit willkürlich mit einander zu verbinden, vielmehr Stein auf Stein zu bauen und dadurch den Bau der Säulen immer höher, fester und aufrechter zu führen. Nur derjenige dient ja der Wissenschaft in Wahrheit, welcher die Gesetze der wissenschaftlichen Forschung mit aller Strenge handhabt. Ebenso kommen wir in unserem sittlich-religiösen Leben nur dann voran, wenn wir dem idealen Gesetz des Gewissens mit Entschiedenheit Folge leisten. So bleibt für uns immer noch Grund genug zum Denken und zum Handeln. In dieser doppelten Kraftanstrengung ausharren heisst hier glauben und im gebieterischen Gesetz des Lebens zugleich mit der Lebenskraft den inneren Manneslohn finden.

III.

Die zwei Arten der Erkenntnis.

Wir müssen auf das elementare psychische Leben und auf die Bildung des Bewusstseins im Menschen zurückgehen, um dort das Einteilungsprinzip zu finden, das die verschiedenen menschlichen Erkenntnisarten in zwei aufeinander unreduzierbare und dennoch solidarische Kategorien scheidet: die Natur- und die Geisteswissenschaften.

Das Ich kann nur von sich selber und seinen Veränderungen ein Bewusstsein haben. Was das Ich nicht berührt, das bleibt ihm völlig unbekannt. Nun lassen sich aber die Veränderungen des Ich auf zwei Gruppen zurückführen. Die einen kommen von aussen und stellen die Wirkung der Dinge auf das Ich vor, die Wahrnehmungen; die anderen entstehen im Innern und stellen die Wirkung des Ich auf die Dinge, seine spontane Energie, seine Wollungen und Handlungen vor. Daher stammen die beiden Elemente, die jedes Bewusstsein ausmachen, die Unterscheidung zwischen dem Objekt und dem Subjekt, dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Denken und dem Gegenstand des Denkens. Wir nennen also jede Vorstellung oder Eigenschaft objektiv, die man auf ein Objekt für sich und unabhängig von dem eigentümlichen Handeln und der eigentümlichen Stimmung des Subjekts beziehen kann. Im Gegensatz dazu nennen wir jede Erkenntnis subjektiv, welche die Identität des Subjekts und Objekts in sich

schliesst, also jede Wissenschaft, welche auf den Normen der spontanen Thätigkeit des Ich beruht, da ohne diese Thätigkeit diese Normen, die sie leiten müssen, gar nicht vorhanden wären. Im ersteren Fall haben wir das Bewusstsein eines Unterschiedes und selbst eines gründlichen Gegensatzes zwischen dem Objekt und Subjekt des Bewusstseins; im anderen Fall haben wir das Bewusstsein ihrer wesentlichen Identität, in dem Sinn nämlich, dass das denkende und wollende Subjekt sich selbst zum Objekt des Denkens und Strebens macht. Um diese beiden Erkenntnisweisen, die aus der ursprünglichen Dualität herausgewachsen sind, auf ihre logische Einheit zurückführen zu können, müsste entweder das Subjekt im Objekt aufgehen, das Ich vom Nicht-Ich absorbiert werden, so dass die Gesetze des Nicht-Ich zu Gesetzen des Ich würden — das ist der Materialismus; oder das Objekt müsste im Subjekt aufgehen, so dass die Gesetze des Subjekts zu Gesetzen der Dinge würden — und das ist der Idealismus. Ausserhalb dieser beiden gleich gewaltsamen und absoluten Systeme bleiben die beiden Reihen aufeinander unzurückführbar, da das Selbst- und Weltbewusstsein sich in uns gegenwärtig im Konflikt befinden. Die Geisteswissenschaft lässt sich nie rein auf die Naturwissenschaft, noch die Naturwissenschaft auf die Geisteswissenschaft zurückführen. Auch bei ihrer fortschreitenden, ins Unendliche gehenden Annäherung aneinander besteht doch ein Hiatus stets fort.

Man würde sich schwer täuschen, wenn man diese Differenz zwischen beiden Erkenntnisarten auf den vulgären Gegensatz von physisch und geistig, von äusseren und inneren Ercheinungen zurückführen wollte. Die Wahrnehmung, die ja die Grundlage und den Ausgangspunkt für die objektive Erkenntnis bildet, ist gerade so etwas Innerliches wie das Wollen. Das Wesen des Menschen andererseits bildet einen Teil dessen, was wir die Natur nennen; und eben als dieses ist es der Ort oder Schauplatz von einer Menge innerer und äusserer Erscheinungen, welche, soweit es möglich ist, gerade so wie die anderen Erscheinungen der physischen Welt nach dem Prinzip der Kausalität beobachtet, beschrieben und erklärt werden müssen. Zum Beispiel der Mechanismus des Gedächtnisses und der der Logik, das heutzutage festbegründete Wechselverhältnis zwischen den Geistesthätigkeiten und den physiologischen Veränderungen im Cerebrospinalsystem, die Gesetze der Ideenassoziation, die sta-

bilen Formen des menschlichen Begriffsvermögens — diese ganze Psychologie, die man „wissenschaftliche Psychologie“ nennt, gehört demnach mit gutem Recht in das Gebiet der Naturwissenschaft. Dieser Bezirk kann so gut wie die anderen durchforscht werden. Die psychologischen Beobachtungen, die man hier macht, wird man mit demselben Rechte wie die der Physiologie objektiv nennen und zwar aus dem Grunde, weil die Erscheinungen, die durch sie festgestellt werden, obgleich sie durchaus im Ich vor sich gehen, doch nichtsdestoweniger ohne alle willkürliche Einmischung des Ich, ja selbst ohne seine ausdrückliche Beistimmung sich vollziehen. Darum schliessen sie auch kein eigentlich sittlich religiöses Urteil in sich ein, noch provozieren sie ein solches.

Nehmen wir dagegen die Naturwissenschaften, die sich, wie die Astronomie oder Geologie, mit Gegenständen beschäftigen, die mit dem Menschen unmittelbar kaum was zu thun haben; betrachten wir aber nicht bloss die äusseren und rohen Ergebnisse, vielmehr die geistige Kraft, die man das Denken nennt und die die Fähigkeit besitzt, sie hervorzubringen: was sind sie denn anders als die äusseren Offenbarungen der schöpferischen und organisatorischen Energie des denkenden Subjekts, die Offenbarung des Geistes für den Geist? Von der subjektiven Seite angesehen dient das Werk nur dazu, die Bedeutung des Meisters klar zu stellen. Darum redet man von einem mittelmässigen Gelehrten oder von einem genialen Denker, von einem guten oder schlechten Arbeiter in der Wissenschaft. Die Philosophie der Wissenschaft wird so notwendig zu einer subjektiven Disziplin. Was man mit dem Worte „Wissenschaft“ bezeichnet, ist thatsächlich nur eine Abstraktion. In Wirklichkeit giebt es nur mehr oder minder unwissende Denker, die auf jedem Schritt ihrer Stärke oder ihrer Schwäche, ihrer Niederlagen oder ihrer Siege sich bewusst werden, Denker, die zu der unaufhörlichen Anstrengung verurteilt sind, aus der Nacht herauszutreten, aus der sie nur sehr langsam aufsteigen. Sinnt man über diese Seite des selbstlosen wissenschaftlichen Lebens nach, fragt man sich, worauf schliesslich dieses Selbstvertrauen des Denkens, dieses Fundament von allem Uebrigen beruhe, erkennt man deutlich, dass diese Thätigkeit des reinen Verstandes gerade so wie jede andere menschliche Thätigkeit, eine Aufmerksamkeit, eine Selbstvergessenheit, ja einen Heroismus erfordert, welche bis zur Ver-

achtung der gewöhnlichen Lebensgenüsse und zuweilen sogar bis zur Aufopferung des Lebens geht, so ist man damit auch schon aus dem Gebiet der Naturwissenschaften in das der Geisteswissenschaft übergetreten, und man bearbeitet schon Probleme, welche das eigentliche Objekt der sittlich-religiösen Disziplinen bilden.

Beide Gattungen sind so eng mit einander verwachsen, dass auch ein beharrliches Nachdenken sie überall mit einander gemengt findet und nur mit Mühe eine Scheidung zwischen ihnen erreicht. Jede Erkenntnis ist eine Zusammenfassung von Urteilen; aber diejenigen Urteile, welche die Naturerkenntnis und diejenigen, welche die Geisteswissenschaft bilden, sind nicht von derselben Art. Die ersteren sind Existenzurteile und beziehen sich allein auf die Ursache, die Aufeinanderfolge, die Ordnung der Erscheinungen, d. h. auf die Beziehungen der Objekte unter sich, vom Subjekt gänzlich abgesehen. Die Grundlage, auf der sie beruhen, ist die Wahrnehmung, und da die Wahrnehmung ihre notwendige Form an die Zeit und am Raume hat, so bilden auch Raum und Zeit die Formen und Grenzen dieser Urteile. Indem Raum und Zeit gleichartige Grössen bilden, geben sie den Begriff von Figur und Zahl; und so wird die Mathematik zur Grundlage und zum Rahmen für alle Naturwissenschaften. Sie erheben sich über dieser abstrakten Wissenschaft von den Formen der Sinneswahrnehmung nach Maassgabe ihrer geringeren oder grösseren Komplexität und bilden eine Hierarchie von der wissenschaftlichen Mechanik an bis zur Soziologie hinauf, aus welcher August Comte und soviele Andere nach ihm vergeblich eine einfache soziale Mechanik zu machen sich bemühen. Das Loos dieser objektiven universellen Wissenschaft ist der stetige unaufhaltsame Fortschritt, ohne je zur Vollendung zu gelangen; denn sie hat ja dieselbe Natur wie die Zahl, d. h. sie ist wesentlich unbeschränkt und unvollkommen. Sie findet nicht nur in der äusseren Welt ein unerschöpfliches Gebiet für ihre Untersuchungen, sondern es begegnet ihr auch in dem Subjekt selber, welches sie schafft und bei diesem Schaffen doch ausserhalb ihres Mechanismus bleibt, ein Geheimnis, in das sie mit ihren Methoden und Analysen völlig nie eindringen kann.

Wenn das denkende Subjekt nämlich sich selber oder die Dinge in ihrem Verhältnis zu sich betrachtet, so fällt es über sich und die Dinge eine zweite Art von Urteilen, deren Charakter

von den anderen völlig sich unterscheidet. Es schätzt ihren Wert und zwar nach einem Maassstab, der in ihm selber liegt. Es erklärt sich und sie für gut oder schlecht, für schön oder hässlich, für lebensreich oder lebensarm, für harmonisch oder unharmonisch. Mit anderen Worten: es ist nicht mehr die Vorstellung der Zahl, sondern vielmehr die Kategorie des Guten, die hier die notwendige Form der neuen Urteile bildet, die man darum mit Recht Urteile der Wertschätzung, Werturteile nennt; und man erkennt sehr wohl, dass es zwischen diesen beiden Arten von Urteilen keinen gemeinsamen Maassstab giebt. Sie können sich sowenig begegnen als zwei Kugeln, die über verschiedene Ebenen hinrollen.

Wird man nun etwa sagen, dass die Urteile, die sich auf den Begriff des Wohls gründen, darum bedeutungs- und wertlos seien, weil der Mensch und das Wohl des Menschen ja nicht der Maassstab der Dinge sein könne? Wenn diese Bemerkung dazu dienen kann, den menschlichen Hochmut zu bekämpfen und kindische Illusionen zu verhüten, so wischt sie damit die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Gut und Bös, die dem menschlichen Gewissen anhaftet, nicht aus, und man wird doch wohl aus ihr nicht die Ungiltigkeit aller Moral und die Gleichwertigkeit aller menschlichen Lebensäusserungen ableiten wollen. Uebrigens liegt der Beweis dafür, dass die Norm des Guten über dem Menschen steht, darin, dass sie den Menschen unerbittlich richtet und verdammt, darin, dass das Gewissen unabhängig von allen peinlichen oder freundlichen Eindrücken, die es von den Dingen empfängt, unter ihnen ein Verhältnis, eine Hierarchie aufstellt und diese harmonische Einheit des Universums selber in der erhabenen Idee des höchsten Gutes festsetzt. Wenn man die Rechtmässigkeit des Vertrauens bestreitet, welches das sittliche Bewusstsein zu seiner Norm hat, so ist nicht einzusehen, warum man nicht ebenso die Rechtmässigkeit des Vertrauens des reinen Denkens zu sich selber bestreiten dürfte. Dann würde alles, Wissenschaft und Gewissen, in denselben Abgrund stürzen.

In Wirklichkeit sind das Gute, das Schöne, das Maass und die Harmonie ebenso Prinzipien von Erkenntnissen, welche, wie die Naturkenntnisse, mit der Geistesbildung fortschreiten. Die Form der moralischen Urteile ist universell und in jedem Menschen dieselbe; vermöge dieser Form allein ist der Mensch ein

sittliches Wesen; aber der Inhalt dieser Form wechselt im Lauf der Geschichte je nach Art und Zeit. Der Mensch hat überall und jederzeit das Gute gesucht; aber er hat es nicht immer in dieselben Dinge hineingelegt; er hat sich darüber verschiedene Vorstellungen gebildet, die in demselben Maasse an Adel und Reinheit zunehmen, als sein Leben selber sich veredelte und reinigte. Daher giebt es ebenso eine Geschichte der Sittlichkeit, der Religion, der Aesthetik, wie es eine Geschichte der Naturwissenschaften giebt, obwohl der Fortschritt in beiden durchaus entgegengesetzter Natur ist und auch nach ganz anderen Gesetzen sich vollzieht. Wie dem auch sei, so können wir doch schliessen, dass, wenn die Mathematik vermöge des Begriffs der Zahl, als der abstrakten Wahrnehmungsform, der Rahmen der Naturwissenschaften bleibt, so die Moral vermöge des kategorischen Imperativs als der abstrakten Form der Thätigkeit des Geistes das Fundament der Geisteswissenschaften bleibt, die wiederum unter sich ebenso verschieden sind, wie die Thätigkeiten des Ich selber; jede unter ihnen hat wohl ihre besonderen Normen und Kriterien, aber alle fallen doch stets unter die gemeinsame Form der Pflicht.

Obwohl diese beiden Arten von Wissenschaften wesentlich verschieden und oft genug miteinander im Streit sind, so gehören sie doch solidarisch zusammen; sie entwickeln sich stets nur unter gegenseitiger Wechselwirkung und streben eine höhere Einheit an, deren Bedürfnis die von Jahrhundert zu Jahrhundert erneuerten Versuche einer metaphysischen Synthese ins Leben ruft. Nimmt man die Fächer, die man heutzutage auf der Hochschule lehrt, so sind beinahe alle gemischte Wissenschaften, so die Geschichte, die Sozialökonomie, die Politik, die Philosophie etc. Sobald sich der Gelehrte über die einfache Beschreibung der Erscheinungen erhebt und seinen Kosmos durch Entdeckung einer einheitlichen und harmonischen Formel organisieren will, entlehnt er notwendig das Prinzip der Organisation und Harmonisierung der Erfahrung seines subjektiven Lebens. Umgekehrt können Religion, Kunst und Sittlichkeit nur in den Bedingungen sich verwirklichen, welche ihnen die Wissenschaft im eigentlichen Sinne vorschreibt, und das letzte Problem, das sich dem Menschen immer und auf jeder Stufe seiner Entwicklung aufdrängt, ist das, die Idee des sittlich-religiösen Lebens, die er durch die Uebung seines Willens sich erwirbt, mit der

Idee des Wissens zu versöhnen, die ihm seine Welterfahrung liefert.

Es handelt sich also durchaus nicht darum, beide Erkenntnisarten von einander zu trennen, sondern jede auf ihre wahre Quelle zurückzuführen und einer Verwechslung zuvorzukommen, die alles verwirrt und dadurch in völlige Unsicherheit bringt. In einer richtigen Psychologie ist es unmöglich, die auseinanderlaufenden Aeusserungen unseres geistigen Lebens auf ein einziges Centrum zurückzuführen und die Moral in der Physik oder die Physik in der Moral aufgehen zu lassen. Unser Geistesleben gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: auf der einen Seite ist der Brennpunkt des rezeptiven Lebens, wo die im Erfahrungswissen aufgenommenen Wahrnehmungen verarbeitet werden; auf der anderen ist der Brennpunkt des aktiven Lebens, wo alle Offenbarungen der geheimnisvollen eigentümlichen Energie unseres Geistes sich sammeln. Die Linie der Ellipse, die durch die Beziehung und die Entfernung der beiden Brennpunkte beschrieben ist, besteht in der approximativen, aber niemals vollendeten Synthese der zwei Arten von Kenntnissen, die also in unserem Bewusstsein auftreten. Wer diese beiden Brennpunkte nicht unterscheidet und die Ellipse in einen Kreis mit gleichen Halbmessern und einem einzigen Centrum verwandelt, der bleibt notwendig in der Nacht des antiken Chaos stecken.

Aus diesen allgemeinen Erwägungen lässt sich ungezwungen der spezifische Charakter der religiösen Erkenntnis, ihre innere Natur und ihre Bedeutung ableiten.

IV.

Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis.

Der erste Gegensatz, den wir schon bisher haben hervortreten sehen, den wir aber noch genauer untersuchen müssen, nämlich der zwischen Naturerkenntnis und religiöser Erkenntnis, besteht darin, dass die erstere objektiv ist, die letztere aber nicht aus der Subjektivität heraustreten kann. Das will aber gar nicht sagen, dass die Gewissheit der letzteren geringer sei, sondern nur, dass sie anderer Art ist und auf andere Weise und mit anderen Merkmalen zustande kommt.

Freilich ist in einem gewissen Sinne auch die Naturwissenschaft subjektiv; denn sie hängt von unserer geistigen Ver-

fassung und von den Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens ab. Aber die religiöse und moralische Erkenntnis ist noch in anderer Art und aus einem tieferen Grunde subjektiv. Das Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis befindet sich durchweg ausserhalb des Ich und die Objektivität dieser Erkenntnis besteht ja eben darin, dass man dieses Objekt als ausser dem Ich befindlich erkennt. Dagegen sind die Objekte der religiösen oder moralischen Erkenntnis, Gott, das Gute, das Schöne keine derartigen äusseren Erscheinungen, die man ausser dem Ich und unabhängig von demselben erfassen könnte. Gott offenbart sich nur in der Frömmigkeit und durch dieselbe, das Gute nur im Gewissen des guten Menschen, das Schöne nur in der schöpferischen Thätigkeit des Künstlers. Mit anderen Worten: das Objekt dieser Art von Erkenntnissen ist dem Subjekt selber immanent und offenbart sich nur durch die persönliche Aktivität des Geistes. Unterdrückt man das religiöse und sittliche Subjekt oder hebt man dessen eigene Thätigkeit auf, so wird man zugleich das Objekt der Moral und der Religion selber unterdrückt haben.

Nehmen wir diesen auffallenden Gegensatz der beiden Erkenntnisarten wieder auf. Was ist zunächst die Grundlage und das Zeichen der Objektivität in den Naturwissenschaften?

Theoretisch kann man sich fragen, ob die Welt der Wissenschaft, die Welt, wie sie uns e r s c h e i n t, genau genommen auch die wirkliche, ausser uns existierende Welt sei. Hiemit tritt in der Philosophie Kant's die berühmte Frage nach dem „Ding an sich“ auf. Doch ist gleichfalls sicher, dass im Namen derselben Philosophie eben diese Frage als logisch beseitigt angesehen werden darf. Es mag sogar auffallen, dass der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ diese dem wissenschaftlichen Skeptizismus geöffnete Pforte nicht sogleich selbst geschlossen hat. Nach seiner Kritik ist ja thatsächlich klar, dass das Substrat, das man sich als Unterlage der Phänomene zu denken bemüht, dass diese unbestimmte und unbestimmbare Substanz, die man sich hinter den Formen und Eigenschaften der Dinge vorstellt, durchweg ein Nicht-Ding und ein Un-Sinn ist. „Das Ding an sich ist ein Unding.“ Es ist ein Rest der alten Metaphysik, den man endgiltig aus der neueren Philosophie ausscheiden muss. Lässt man ihn in unsere Erkenntnistheorie einziehen, so wirft er als ein fremdartiges Element dieselbe völlig um. Wer auf

der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinungsding beharrt, der ist niemals fähig, sich über die Objektivität der Naturwissenschaften und der ihr zukommenden Art der Gewissheit Rechenschaft zu geben.

Was uns von aussen erscheint, ist freilich nicht die ganze Wirklichkeit der Welt; aber es ist doch eine wirkliche Welt. LEVERRIER gelangt durch seine Berechnungen zuerst auf die Vermutung des Daseins eines grossen, bisher nicht wahrgenommenen Planeten, dann zur Berechnung seines Volumens, zur Ziehung seiner Laufbahn im Raume und endlich zur Bezeichnung seiner Lage in einem bestimmten Moment. Er sagt zu seinen Kollegen, den Astronomen: „Da schaut hin!“ und der Planet erscheint vor allen Fernröhren.

Wie wäre es übrigens möglich, ohne diese Realität der Wissenschaft die Macht zu erklären, welche die Wissenschaft dem Menschen über die Natur an die Hand giebt? Steht diese Macht nicht stets mit unserem Wissen in einem genau entsprechenden Verhältnis?

Worin besteht aber diese Objektivität der Wissenschaft selber, wenn sie doch nicht auf die behauptete Kenntnis des Dinges an sich begründet ist? — In nichts anderem, als in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt. Diese Notwendigkeit stammt aber nicht aus der Erfahrung; denn sie ist etwas Ideales, welches unser Geist jeder Erfahrung hinzufügt. Da wir aber nur nach diesen notwendigen Gesetzen denken können, so objektivieren wir sie notwendigerweise in jeder wissenschaftlichen Untersuchung. So bestätigt sich uns unabweislich die fundamentale Einheit der Gesetze des Denkens und der Gesetze der Erscheinungen. Die Erfahrung bestätigt dann stets diese unmittelbare Gewissheit. In dieser Notwendigkeit besteht eben die Objektivität selber; sie ist das einzige Noumenon, das wir in der Natur hinter den Erscheinungen und in unserem Geiste hinter den Manifestationen des reinen Denkens zu suchen berechtigt sind.

Das erste Ergebnis dieser objektiven Notwendigkeit besteht darin, aus der Wissenschaft und ihrer Arbeit die Gefühle und den subjektiven Willen, das Ich zu eliminieren. Zweifellos bedarf es, um ein Wissen zustande zu bringen, eines denkenden und handelnden Subjektes; aber die eigentümliche Forderung

der Wissenschaft besteht darin, alles, was sie untersucht, ausserhalb des Subjekts zu sehen, sogar die psychischen Phänomene, welche sie im Ich beobachtet. Da die Gesetze, welche die Wissenschaft verkündigt, ausserhalb des Ich gesetzt werden, so erscheinen sie uns als von demselben unabhängig. Diese Elimination des Subjekts in seinen wissenschaftlichen Schlussfolgerungen wird dann das Zeichen und der Maassstab ihrer Objektivität selbst. Wo diese Elimination vollständig ist, wie in der Astronomie und Physik, da ist auch die Objektivität vollkommen. Dagegen wird z. B. die Geschichtschreibung, wo diese Elimination niemals völlig möglich ist, zwar stets diese wissenschaftliche Objektivität anstreben, aber ohne sie jemals zu erreichen.

Ganz anders verhält es sich mit dem religiösen Erkennen. Wir treten mit demselben sofort in das subjektive Gebiet, d. h. in die Reihe der psychologischen Thatsachen, der inneren Bestimmtheiten und Gemütsverfassungen des Subjekts selber ein, deren Folge das persönliche Leben ausmacht. Das Ich zu eliminieren wäre natürlich hier unmöglich; das hiesse nichts anderes, als den Stoff selber eliminieren und die lebendige Quelle der Erkenntnis trocken legen. Es ist eine alte Täuschung, zu glauben, dass man Gott wie ein Naturphänomen erkenne und dass demnach das religiöse Leben aus dieser Erkenntnis entstehe wie eine Art praktischer Anwendung. Gerade das Gegenteil ist wahr. Gott ist keine Erscheinung, die man ausser sich selbst beobachten kann, auch nicht eine durch logische Beweisführung beweisbare Wahrheit. Wer ihn nicht in seinem Herzen spürt, wird ihn draussen niemals finden. Das Objekt der religiösen Erkenntnis offenbart sich nur im Subjekt durch das religiöse Phänomen selber. Mit dem religiösen Bewusstsein verhält es sich, wie mit dem sittlichen. In diesem fühlen wir uns als verpflichtetes Subjekt und eben diese Verpflichtung macht die Offenbarung des uns verpflichtenden sittlichen Objekts aus. Ausserhalb dieses Weges giebt es für uns keine Erkenntnis des Guten. Gerade ebenso kommen wir in der Religion niemals zum Bewusstsein unserer Frömmigkeit, ohne dass zu derselben Zeit, wo wir uns religiös erregt fühlen, wir in dieser Erregung selbst mehr oder weniger dunkel des Objekts und der Ursache der Religion selber, d. h. Gottes inne werden.

Man beobachte doch die fromme Erregung in ihrer Unmittelbarkeit und Freiheit; fühlt sich eine Seele gläubig, im

Frieden und im Lichte, ist sie tapfer, demütig, ergeben, gehorsam, so schreibt sie ihre Stücke, ihren Glauben, ihre Demut und ihren Gehorsam unmittelbar der innerlichen Einwirkung des göttlichen Geistes zu. So betete ANNA DUBOURG, als er auf dem Scheiterhaufen starb: „O Gott, verlass mich nicht, damit ich dich nicht verlasse.“ Der Prophet Israels sprach: „Bekehre mich, o Herr, so werde ich bekehrt.“ Und der Vater im Evangelium: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Also in unserer persönlichen und erfahrungsmässigen Thätigkeit die innerliche Gegenwart und Einwirkung des göttlichen Geistes auf unseren Geist fühlen — das ist das Geheimnis und aber auch die Quelle der Religion.

Man sieht, wie sehr die religiöse und die streng wissenschaftliche Erkenntnis schon in ihren Ursprüngen auseinandergehen. Die eine wird die Theorie von einem rezeptiven Leben des denkenden Ich sein, die andere es versuchen, eine Theorie über das aktive und spontane Leben des Subjekts aufzustellen. Da jedoch das Subjekt in seiner Rezeptivität und Aktivität nur ein und dasselbe Subjekt ist, so sind auch die beiden Erkenntnisreihen gar nicht von einander isoliert oder schlechthin unabhängig; aber sie dürfen auch niemals untereinander vermischt werden. Ihre Ergebnisse bleiben ungleichartig; sie gehören nicht derselben Klasse an und können einander auch nicht ersetzen. Giebt man z. B. auch zu, dass es den Philosophen, wie sie es schon oft gemeint haben, gelingen möchte, eine wirkliche objektive Wissenschaft von Gott festzustellen und also zu einer Erkenntnis Gottes an sich, abgesehen vom religiösen Ich, zu gelangen, so wäre diese wissenschaftliche Erkenntnis Gottes, selbst wenn sie möglich, eben immer noch keine religiöse Erkenntnis. Denn Gott religiös erkennen, heisst ihn in seiner Beziehung zu uns, d. h. in unserem Bewusstsein erkennen, insofern er in demselben gegenwärtig ist und es zur Frömmigkeit bestimmt. Hier zeigt es sich, in welchem Sinn die Behauptung erlaubt sein kann, dass die Religion ebenso eigenartig und von der Metaphysik ebenso unabhängig ist, wie von der Kosmologie. Dasselbe gilt auch vom Weltbewusstsein. Die astronomische oder physikalische Welterkenntnis ist noch gar kein religiöses Erkennen. Die Welt religiös erkennen heisst sie so nehmen wie sie ist und ohne sich irgendwie in Widerspruch mit den Gesetzen, die sie möglicherweise regieren, zu stellen, deren Wert

unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Leben des Geistes bestimmen, sie als Mittel, Hindernis oder drohende Gefahr für den Fortschritt dieses Lebens schätzen. Ganz ebenso heisst uns selber religiös erkennen nicht eine wissenschaftliche Psychologie bilden, sondern vielmehr, abgesehen von dieser wohl ergründeten Psychologie, uns in unserer Beziehung zu Gott und zu der Welt selbst erfassen, indem wir uns bemühen, die Widersprüche, unter denen wir leiden, zu überwinden und so zur Einheit und zum Frieden unseres Gewissens zu gelangen[1]. So kann also die religiöse Erkenntnis nicht nur ihren subjektiven Charakter niemals abwerfen; sondern sie ist in Wahrheit nichts anderes als diese Subjektivität der Frömmigkeit selbst in ihrer rechtmässigen Bethätigung und Entwicklung.

Nach dieser Bestimmung des eigentlichen Wesens beider Erkenntnisarten wird es klar, dass jede von ihnen auf ihrem Gebiete giltig ist, ohne sich gegenseitig in ihre Gebiete widerrechtlich eingreifen zu können. Der Versuch, auf religiösem Wege die Wirklichkeit irgend eines Phänomenons festzustellen,

[1] Hier ist es nötig, dasselbe auch von der Person und dem Leben Christi zu sagen. Jesus Christus religiös erkennen heisst nicht etwa geschichtlich wissen, dass er in Galiläa gelebt hat und dass er am Kreuz gestorben ist, dass er Wunder gethan hat oder vierzig Tage nach seinem Tod gen Himmel gefahren ist. Auch das heisst Christus nicht religiös erkennen, logisch und mit Sachkenntnis über seine ontologischen Beziehungen zu Gott und über das Geheimnis seiner beiden Naturen zu argumentieren; denn das kann alles verhandelt, festgesetzt, bestritten, behauptet oder verneint werden, ohne dass das „Herz" im Sinne eines Pascal dabei ist und gerührt werde. Religiös erkennen heisst vielmehr, selbst mitten in der Unkenntnis oder mitten im Zweifel inbetreff der metaphysischen und geheimnisvollen Würde seines Wesens, in sich selbst es empfunden haben, wie die sittlich-religiöse Wirkungskraft seines Wortes sich innerlich vollzieht, indem es den Sündern Vergebung und Frieden, den Gefangenen die Freiheit, den Kranken die Heilung ankündigt und das Vaterherz Gottes dem Herzen seiner verirrten und unglücklichen Kinder offenbart. Man wolle doch wohl darüber nachsinnen: es sind ja nicht die Dogmen der Konzilien gewesen, welche ursprünglich dieser ersten Erfahrung von Frömmigkeit vorausgegangen sind und dieselbe erzeugt haben, die von Frauen aus dem niedersten Volke, von Bauern und Fischern aus Galiläa, die Christo nachfolgten, gemacht worden ist. Vielmehr ist es diese religiöse Erfahrung, dieses Vertrauen des Herzens, das allen christlichen Dogmen vorausgegangen ist und sie erst hervorgebracht hat. Man erinnere sich doch des Wortes von Melanchthon: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri.

worüber allein der Erfahrungswissenschaft oder der Verstandeskritik ein Urteil zusteht, wäre ebenso ein Eingriff in fremdes Gebiet, und ein Missbrauch, wie der Versuch, auf dem objektiven Wege der Erfahrung ein moralisches Urteil gewinnen zu wollen, das doch allein von dem subjektiven Bewusstsein abhängt. Die Erfahrungswissenschaft hat das Recht, jeden gewaltthätigen Eingriff des religiösen Bewusstseins abzuweisen; aber das religiöse Bewusstsein hat dasselbe Recht, die Wissenschaft in ihren wirklichen Grenzen zurückzuhalten. Will man Konflikte vermeiden, so muss man der Verwirrung zuvorkommen. Gott in irgend einer Form der Erscheinungswelt verkörpern ist recht eigentlich Aberglauben und Götzendienst; die Seele in die äussere Erscheinung einschliessen oder in derselben aufgehen lassen, und den Wert und Ernst ihrer sittlich-religiösen Thätigkeit leugnen, das ist der eigentliche Unglauben.

Die religiös-sittlichen Wahrheiten werden durch einen subjektiven Akt des Herzens — um mit Pascal zu sprechen — erkannt. Die Wissenschaft kann davon nichts erkennen. Denn diese Gegenstände gehören nicht in ihr Gebiet. Ebenso lassen sich die Phänomene der Natur nur durch Beobachtung und Berechnung erkennen und messen. Das Herz und der religiöse Glaube haben hierin nichts zu entscheiden. Jede Gattung hat ihre eigene Gewissheit. Es ist aber unstatthaft, der einen eine grössere Gewissheit zuzuschreiben als der anderen. Die Wissenschaft ist ihres Objekts nicht sicherer als der moralische oder religiöse Glaube des seinigen; aber sie ist anderer Art. Die wissenschaftliche Gewissheit gründet sich auf die intellektuelle Evidenz, die religiöse Gewissheit auf das Gefühl des subjektiven Lebens oder auf die sittlich-religöse Evidenz. Die erstere leistet der Intelligenz Genüge, die andere giebt der Seele das völlige Gefühl einer wiederhergestellten Ordnung, der wiedererlangten Gesundheit, der Kraft und des Friedens. Darin besteht das selige Gefühl der Erlösung, die innere Heilsgewissheit.

Darum ist es auch nicht verwunderlich, dass beide Arten der Erkenntnis oder der Gewissheit durch ganz verschiedene Mittel entstehen und sich fortpflanzen. Bei der objektiven Wissenschaft geschieht dies einfach durch eine objektive Beweisführung an und für sich. Das subjektive Leben des Gelehrten steht hiebei völlig ausser Betracht. Ein Astronom braucht, um uns von der Wahrheit seiner Entdeckungen zu überzeugen, kein grosser Cha-

rakter zu sein. Umgekehrt wird ein sittlich grundverdorbener Mensch jederzeit ein grundschlechter Lehrer der Moral sein. Die Religion verbreitet sich nur durch religiöse Menschen. Auch ist noch beizufügen, dass bei der religiösen Erkenntnis der intellektuelle Beweis oder die Vorstellung nur soweit einen Wert hat, als sie zum Ausdruck und Vehikel des persönlichen Lebens des Subjekts dient. Daher stammt die geheimnisvolle Kraft der Beredsamkeit. Das Wort, si vis me flere, dolendum ist in allen moralischen Disziplinen ebenso, ja noch mehr wahr, als in der Aesthetik. Mit dem Streben nach einem objektiven Beweis des Daseins Gottes gewinnt man nichts; derselbe hat für den, der nichts von Frömmigkeit besitzt, gar keinen Belang, und für den, der wirklich fromm ist, ist er überflüssig. Die wahre religiöse Propaganda vollzieht sich durch geistig-sittlichen Verkehr. Ex vivo vivus nascitur. Die Korrektheit der Theologie hat in religiösen Dingen viel weniger Wert als die Wärme der Frömmigkeit. Erbärmliche Beweisführungen haben zu allen Zeiten wunderbare Bekehrungen zur Folge gehabt. Wer sich daran ärgert, der ist eben noch nicht in das innere Wesen des religiösen Glaubens eingedrungen.

Infolge davon, dass man es unterlässt, diese saubere und scharfe Scheidung zwischen beiden Erkenntnisarten zu machen, kommt es einerseits vor, dass Philosophen es unternehmen, die Moral und Philosophie zu objektiven Wissenschaften umzubilden, und andererseits, dass Gelehrte in naiver Weise ihre objektive Wissenschaft für eine Metaphysik und Lösung des Lebensrätsels ausgeben, zwei Täuschungen, deren Folge nichts als gänzliche Verwirrung und Konfusion ist. Eine objektive Moral ist alles, was man will, nur keine Moral; geradeso kann man von einem runden Quadrat reden. Wenn eine objektive Wissenschaft in Metaphysik umgebildet wird, so hört sie damit auf, Wissenschaft zu sein und wird zur subjektiven Philosophie. Das versteht sich von selbst.

Und dennoch darf man bei allem Unterschied beider Arten sie durchaus nicht isolieren und insbesondere nicht ihre enge Solidarität und Korrespondenz verkennen. Das Subjekt ist ja nur eines und hat ein klares Bewusstsein von seiner Einheit; darum strebt es auch stets nach einer Synthese. Die Wissenschaft der Erscheinungen kann nämlich nicht zur Vollendung kommen, ohne bei dem subjektiven Bewusstsein des Ich die Ideen der Einheit, der Ordnung und der Harmonie zu entlehnen. Andererseits sieht

das moralische und religiöse Bewusstsein sich genötigt, um sich auszudrücken, bei der Erscheinungswissenschaft Vorstellungen, deren sie sich bedient, zu entlehnen, und es muss daher vermeiden, sich mit ihr in Widerspruch zu setzen.

Wir zielen also auf eine harmonische Synthese mit fortdauernder Kraftanstrengung und unverwüstlichem Glauben ab; aber wir werden nichtsdestoweniger entschlossen auf die Philosophie logischer Einheit verzichten. Wir werden die Annahme beharrlich zurückweisen, dass die dem subjektiven Gebiet angehörige Erkenntnis auf dem Wege logischer Konsequenz und mit Anwendung der in der objektiven Wissenschaft giltigen Methode abgeleitet werden könne — das ist der Irrtum des materialistischen Pantheismus; und vice versa, dass die objektiven Erscheinungswissenschaften aus dem Gebiet des sittlichen und religiösen Erkennens abgeleitet werden können oder dürfen: das ist der gegenteilige Irrtum aller Formen des Dogmatismus. Es lässt sich weder das Geistige einfach auf das Physische noch das Physische ganz auf das Geistige zurückführen. Hüten wir uns wohl, die fruchtbaren Antinomien des Lebens zu missachten, da doch von hier der natürliche Fortschritt ausgeht. Hier liegt freilich erst das Streben nach Harmonie, nicht die Harmonie selbst; diese ist erst der verheissene Lohn, das der Anstrengung gesetzte Ziel. Unsere Philosophie muss das Geistesleben in seinem Werden, d. h. in seinem Wachstum und in seinen Kämpfen erfassen, ohne nach der Gewohnheit aller idealistischer oder materialistischer Spekulationen aus einem jetzigen und vorübergehenden Moment eine ewige und metaphysische Realität machen zu wollen.

V.
Teleologie.

Subjektiv in seinem Wesen und in seinem Ursprung wird das religiöse Bewusstsein teleologisch in seinem Verfahren sein, und dieser zweite Charakterzug ist aus dem vorhergehenden abzuleiten.

Die Teleologie ist die Form alles organischen Lebens und aller bewussten Thätigkeit. Was ist nun aber die sittlich-religiöse Erkenntnis anders als die Theorie von dem bewussten Leben des Geistes? Ohne das Prinzip der Kausalität lassen sich die Erscheinungen in der Wissenschaft nicht verketten; ohne die Idee

des Zwecks und das Prinzip der Zielstrebigkeit können die biologischen und psychischen Thatsachen nicht in ein geordnetes, organisches, d. h. hierarchisches System gebracht werden.

Mechanismus und Teleologie: damit haben wir also die beiden neuen Ausdrücke für den Gegensatz, den die Naturwissenschaft und die religiöse Erkenntnis mit einander bilden. Aber es ist ein Vorurteil, zu glauben, dass die eine Erklärungsform notwendig die andere ausschliesse oder überflüssig mache. Wir haben davon Beispiele nicht bloss in den von Menschen hergestellten Maschinen, sondern auch und noch viel mehr in allen lebenden Organismen, wo nach CLAUDE BERNARD die leitende Idee des Lebens sich in einem absoluten Determinismus verwirklicht.

Die mechanische Erklärung der Erscheinungen oder der wissenschaftliche Determinismus nehmen erst dann gegen die Teleologie eine ausschliessende Stellung ein, wenn sie sich in metaphysischen Materialismus umbilden, d. h. wenn sie a priori und durch einen subjektiven Glaubensakt behaupten, dass es in derWelt nur Materie und materielle Bewegung gebe. Aber in diesem Augenblick wird es auch klar, dass der Materialismus, obgleich er sich noch für wissenschaftlich hält, schon zu einer Philosophie geworden ist und wie alle Philosophien nicht nur unter das Urteil der objektiven Weltwissenschaft, sondern auch des Selbstbewusstseins fällt.

Wer sich die Sache aufmerksam betrachten will, wird erkennen, dass die Begriffe Ursache und Zweck derselben Quelle entstammen. Der Begriff der Ursache erwacht in uns, weil das Ich, seit es sich selber weiss, in sich selber das klare Gefühl trägt, der Urheber seiner Handlungen zu sein; das Ich gewinnt dieses Gefühl eben durch die Empfindung der von ihm gemachten Kraftanstrengung. Aber das Ich weiss es auch zugleich, dass es diese Kraftanstrengung nur im Hinblick auf ein Ziel gemacht hat, von dem es angezogen wurde. Ursache und Zweck sind also die beiden Seiten eines und desselben bewussten Aktes. Bei der Ursache ist der Blick des Bewusstseins nach rückwärts, bei dem Ziel nach vorwärts gerichtet. Und da wir die Welt nur erkennen, wie sie sich im Spiegel unseres Bewusstseins reflektiert, so folgt daraus, dass die beiden Kategorien, Ursache und Zweck, unserem Verständnis mit derselben Notwendigkeit sich aufdrängen.

Eine andere Folgerung aus dieser psychologischen Beobachtung ist diese. Da das Bewusstsein des Ich nur eines ist, so reicht weder der Begriff der Ursache allein oder die regressive mechanische Betrachtungsweise, noch die Idee des Zwecks oder die teleologisch-progressive Beobachtungsweise zu, um für sich allein dem Ich das Weltall zu erklären. Es ist sehr leicht, alsbald einzusehen, dass die objektive Wissenschaft von den Erscheinungen für sich selbst zu keinem Abschluss kommt und auch nicht kommen kann. Die Kette, in welche sie jede besondere Erscheinung wie einen neuen Ring einreiht, verlängert sich infolge des wissenschaftlichen Fortschritts in Zeit und Raum ins Unendliche, ohne irgendwo angehängt werden zu können. Ausserhalb von Raum und Zeit erzeugt das Prinzip der Kausalität nur unlösbare Antinomien. Andererseits heisst eine Erscheinung durch eine andere erklären, dieselbe durch eine Ursache erklären, welche in ihrem Teil auch wieder einer gleichen Erklärung bedarf. Die mechanische Erklärung der Dinge ist also niemals eine hinreichende Erklärung. Sie ist nur eine unendliche Reihe besonderer unzureichender Erklärungen. Das Netz der Wissenschaft mit seinen geschlossenen und unzerreissbaren Maschen umfasst weder noch kann sie die ganze Wirklichkeit umfassen. Der Kosmos, den die Wissenschaft aufbaut, ist wie die Erdkugel; sie schwebt im unendlichen Raume.

„Wohin, Herr, wohin geht die Erde in den Himmeln?"

Auf diese Frage antwortet allein die Teleologie. Nun ist aber alle teleologische Erklärung inbezug auf die Welt eine rein religiöse Erklärung. Die Wissenschaft untersucht nur die vollendeten Thatsachen und stellt damit jederzeit nur die Erscheinungen und deren vorhergehende und begleitende Bedingungen, d. h. auch wieder Erscheinungen fest. Ist einmal die Erscheinung in ihrem Kausalzusammenhang eingereiht, so ist die Arbeit der Wissenschaft an ihr vollendet. Von ihr verlangen, darüber hinauszugehen, heisst sie zur Ueberschreitung ihrer Schranken und zu etwas verleiten, was ihrer Natur widerspricht. Man kann aber im Weltall die Teleologie annehmen nur unter der Voraussetzung der Oberherrschaft des Geistes. Denn die Behauptung, dass es in den Dingen Vernunft und Gedanken giebt, dass dieselben einem Ziel zustreben oder eine Ordnung, eine Harmonie, ein Gut verwirklichen, kommt völlig auf die andere Behauptung hinaus, dass die Materie dem Geist

untergeordnet sei. Aber diese Oberherrschaft des Geistes behaupten heisst eben den ursprünglichen religiösen Glaubensakt ausüben, von dem wir am Anfang sprachen; und dieser besteht darin, dass man in sich selbst und in der Welt noch etwas anderes findet, als die Materie, nämlich die geheimnisvolle Energie des Geistes. Dieser Glaubensakt, der sein Recht schon dadurch erweist, dass er unvermeidlich ist, gehört zum subjektiven Gebiet des religiösen Lebens, nicht zum objektiven Gebiet der Wissenschaft.

Man hat die Teleologie und die Theorie von Zweckursachen dadurch in Misskredit gebracht, dass man ihren spezifischen Charakter misskannt hat; man hat sie nämlich in der Erklärung der Erscheinungen den mechanischen Ursachen gleichstellen und zuweilen substituieren wollen. So ersetzte man gelegentlich die wissenschaftlich noch fehlende Erklärung durch einen Appell an eine übernatürliche Absicht oder Willensäusserung Gottes. Die Gelehrten protestierten dagegen und hatten Recht. Gott ist zwar die Zweckursache von allem, aber von nichts die wissenschaftliche Erklärung. Die Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstand die Untersuchung der sekundären Ursachen; wo diese nicht erscheinen, giebt es auch keine Wissenschaft. Da tritt der Glaube ein. Mit der Behauptung, dass Gott die Welt geschaffen habe oder dass die Welt auf ein höchstes Gut hinziele, kommt die Wissenschaft um keinen Schritt weiter vorwärts. Umgekehrt trägt die Erklärung der Naturerscheinungen des Regens oder des Donners oder des Falles der Körper wohl zur Auflösung einiger mythologischen Vorstellungen bei, vermag aber die religiöse Behauptung des Geistes nicht zu unterdrücken, dass der Mechanismus der Welt ein Ziel hat, und dass die Gesetze der Schwere und der materiellen Kräfte etwas bezwecken und zu etwas dienen, das sie selber nicht kennen und das sie an Wert übertrifft.

Zwischen den Entdeckungen der Wissenschaft und den Postulaten des religiös-sittlichen Lebens bildet sich stets notwendigerweise eine Synthese, die zwar bei jedem Schritt in Widersprüche auseinandergeht, aber immer höher und breiter wieder auftaucht. Soll der Mechanismus für uns verständlich sein, so fordert er selber die Teleologie. Der Text der materiellen Welt wartet auf die Deutung, welche der Geist davon giebt. Durch solche Entdeckungen stellt die positive Wissenschaft erst

den Text fest. Ohne diese strenge Feststellung des Textes bliebe die Auslegung des Bewusstseins eine Phantasie. Aber ohne die Auslegung des Bewusstseins würde der Text selber nichts bedeuten; es wäre beinahe, als ob er nicht existierte.

Es ist noch eine andere rein praktische Erwägung, welche aus der Teleologie das Wesen der religiösen Erkenntnis selbst macht. Man darf nie aus dem Auge verlieren, dass das, was wir in uns mit der Religion suchen, das lösende Wort für das Rätsel unseres Lebens ist. Das Welträtsel quält uns vom religiösen Gesichtspunkte aus nur deshalb, weil wir glauben, dass in ihm das Geheimnis des Lebensrätsels stecke. Wir sind an Bord des Schiffes und sehen wohl, dass unser Schicksal von dem des Schiffes abhängt. Daher kommt es, dass der religiöse Glaube, der sich sonst inbezug auf den Bau und die Art und die Mittel der Konstruktion des Schiffes völlig gleichgiltig verhält, vor allem auf die Richtung der Segel den Blick heftet und die eingeschlagene Bahn zu entdecken sucht. Hat das Schiff einen Kompass? Ist jemand am Steuerruder?

Mit anderen Worten: der religiöse Trieb ist das drängende Bedürfnis des Geistes, sich gegen die beständigen Drohungen von seiten der Natur zu schützen. Der Glaube beurteilt darum alles vom Gesichtspunkt des höchsten Gutes aus, und das höchste Gut kann für den Geist nur der endliche Sieg und die volle Entfaltung des Geisteslebens sein. Darnach bildet bei jedem religiösen Begriff stets ein teleologisches Urteil den Untergrund. Nicht das Wesen der Dinge ist es, was den Glauben interessiert, sondern ihr gegenseitiges Wert- und Rangverhältnis untereinander. Im religiösen Gottesbegriff kommt nicht sein metaphysisches Wesen, sondern der Wille Gottes im Verhältnis zum Menschen in betracht; und im religiösen Weltbegriff handelt es sich auch nicht um die mechanische Ursache der Erscheinungen, sondern um die Untersuchung der Frage, welchem Ziel die Welt zustrebe und ob sie einen anderen Zweck habe, als dem Geist zum Schauplatz und Werkzeug zu dienen. Was will denn der Glaube selber, wenn er das Wesen Gottes als ewigen und allmächtigen Geist bestimmt, anders sagen, als dass der Mensch das Bedürfnis habe, sich dessen zu versichern, dass sein individueller Geist von nichts anderem als von einer ihm ähnlichen Geistesmacht abhängig sei? Es ist freilich wahr, dass man mit dieser Bestimmung über die Endursache der Welt zu-

gleich eine solche über ihre Anfangsursache aufstellt. Es sind dies aber nur zwei verschiedene Werte für eine und dieselbe Sache, und in Wirklichkeit ist das ein Metaphysikmachen in des Wortes streng etymologischem Sinne. Der Hauptpunkt ist der, dass man weiss, dass der entscheidende Schritt, den man, sei es von philosophischer oder theologischer Seite aus, über die Kette der sichtbaren Erscheinungen hinausthut, stets ein Akt des subjektiven Lebens, ein Selbstzeugnis des Geistes, eine That des Glaubens ist, aber nicht eine wissenschaftliche Demonstration.

VI.

Symbolismus.

Das dritte Charaktermerkmal für die religiöse Erkenntnis besteht endlich darin, dass sie symbolisch ist. Das will besagen, dass alle die Begriffe, welche das religiöse Bewusstsein bildet und organisch verbindet, von der ersten Metapher an, die das religiöse Empfinden erzeugt, bis zur abstraktesten Idee theologischer Spekulation hinauf, unvermeidlicherweise ihrem Gegenstand inadäquat sind und niemals als der vollkommen gleichartige Ausdruck dafür gelten können, wie dies in den exakten Wissenschaften der Fall ist.

Der Grund für dieses neue Merkmal ist leicht zu entdecken. Das Objekt der Religion ist transscendent; es gehört nicht zur Erscheinungswelt. Um ihm nun einen Ausdruck zu geben, dazu verfügt unsere Einbildungskraft nur über Bilder aus der Erscheinungswelt und unser Verstand nur über die logischen Kategorien, deren Tragweite nur für Raum und Zeit gilt. Das religiöse Bewusstsein ist also genötigt, das Unsichtbare durch das Sichtbare, das Ewige durch das Zeitliche, die geistigen Realitäten durch sinnliche Bilder zum Ausdruck zu bringen. Es spricht notwendig immer in Gleichnissen.

Die Theorie über das religiöse Erkennen kommt so in der Theorie über das Symbol und den Symbolismus zum Abschluss.

Was ist nun ein Symbol? Das Unsichtbare und Geistige durch das Sichtbare und Materielle zum Ausdruck zu bringen, das ist der Grundcharakter und die wesentliche Aufgabe des Symbols. An jedem lebendigen Organismus muss man zwischen dem Wesen und der Erscheinung unterscheiden, wie es eine Seele im Körper giebt. Der Körper ist die äussere Darstellung

der Seele, obgleich er derselben nicht ähnlich ist; er vermittelt die lebendige und thätige Gegenwart der Seele. Das vollkommenste Beispiel von Symbolismus bietet uns in dieser Hinsicht die Sprache und die Schrift, die ja beide Verkörperungen des Gedankens sind. Weder die Schriftzüge meiner Feder noch das Geräusch, welches die Luft in meiner Kehle erzeugt, haben irgend eine wirkliche Aehnlichkeit mit meinen Gedanken. Aber die Buchstaben und die Töne werden Zeichen für sie und liefern zu ihnen den Schlüssel. Sie geben dem an sich unfassbaren Gedanken den Ausdruck; sie helfen ihm zu einer lebendigen Gegenwart im Geist derer, welche sie lesen oder sie hören.

Noch viel stärker tritt das zutage bei den Schöpfungen der Kunst, die ja gleichermaassen nur Symbole sind. Man könnte die Kunst definieren als die Kraftanstrengung, das Ideale im Realen zu fassen und durch eine sinnliche Form das Unausdrückbare zum Ausdruck zu bringen. Das giebt auch das Wort Poesie, das ein Schaffen bezeichnen will, deutlich zu verstehen. Die Werke grosser Künstler führen ein wahrhaftiges Leben; denn sie haben eine Seele, ein intensives und reiches Leben, das sich unter der materiellen Form zugleich verbirgt und offenbart. Von der Baukunst bis zur Musik giebt es keine Kunstform, die nicht symbolisch wäre. Die Moral, die Religion, alle Wissenschaften, die sich auf das subjektive Leben des Geistes beziehen, besitzen nur dieses Ausdrucksmittel. Darein kleiden sie sich, um in die objektive Aussenwelt zu treten und den Dingen ausser ihnen, welche die Wissenschaft erforschte, ihre Herrschaft aufzulegen. Ja noch mehr: das Symbol ist das Zeugnis des Sieges und der Königsherrschaft des Geistes. Enthüllt uns die Wissenschaft die Natur, so strebt das Symbol mit Erfolg dahin, die ganze Natur in ihren Umbildungen und harmonischen Gesetzen in ein verklärtes Bild des innerlichen Lebens des Geistes umzubilden.

Das Symbol, das in der Seele des Künstlers aus der subjektiven Thätigkeit des schöpferischen Ich geboren wird, wendet sich viel weniger an den reinen Verstand, als an das innere Gemütsleben derer, die es betrachten. Es weckt die subjektive Thätigkeit des Ich auf und bringt dasselbe in Schwung; und es erreicht seine volle Wirkung, wenn es in uns die Gemütsbewegungen, das Entzücken, die Begeisterung, den Glauben erzeugt, welche der Dichter in sich selber erfuhr, als er das Sym-

bol hervorbrachte. Darin besteht die Quelle und die Erklärung dessen, was man den Zauber der Kunst, der Beredsamkeit und der religiösen Begeisterung nennt. Alle Schöpfer lebendiger Symbole lassen ihre Seele in unsere Seele, ihr Leben in unser Leben überfliessen. Sie überwältigen uns und wir fühlen diese Uebergewalt mit Entzücken. Viel mehr als durch wissenschaftliche Begriffe bildet sich die brüderliche Gemeinschaft der Geister durch die Symbole; und so entsteht ein Ineinanderfliessen der individuellen Seelen in ein gemeinschaftliches Bewusstsein, das alle umschliesst und harmonisch vereinigt; daher das Bewusstsein einer Nation, einer Kirche, der Menschheit. Denn nicht die Wissenschaft, sondern die Symbole leiten die Welt. Wenn die Wissenschaft die Welt zuweilen in Leidenschaft versetzt und sie zu führen scheint, so ist das der Fall, wenn sie selber zum Symbol wird und sich in eine „Religion der Wissenschaft“ verwandelt, welche dann auch wieder ihre eigentümlichen Superstitionen und die geheimnisvollen Kräfte gewöhnlicher Religionen hat.

Zwar stehen die symbolischen Formen, was logische Klarheit anbelangt, den exakten Begriffen der Wissenschaft nach; aber sie überragen sie durch ihre Macht und ihre thatsächliche Tragweite. Die Wissenschaft haftet notwendig an der Aeusserlichkeit der Dinge, an der ununterbrochenen Erscheinung der Welt. Sie besitzt in sich weder das Prinzip äusserster Kraftanstrengung noch auch folglich das Geheimnis des Lebens und das lösende Wort unserer Bestimmung. Man sucht nach dem Sinn und dem Ziel unseres Wirkens; man forscht nach einem hinreichenden Grund des Lebens; merkt man denn da nicht, wie widerspruchsvoll es ist, sich an die Wissenschaft von den Erscheinungen zu wenden, da doch vom streng wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus angesehen die Erscheinungen in sich selber gar keinen eigentümlichen Seinsgrund besitzen? Das, was man sucht, liegt über der Erscheinungswelt, und das Symbol allein ist imstande, das Gesuchte zwar nicht begreiflich zu machen, aber zu enthüllen.

Da nun in der Kunst und in der Religion die ganze Natur zum dauernden Symbol des inneren Geisteslebens und seiner normalen Entwicklung werden kann und thatsächlich wird, sofern sie ja für diese beständige, herrliche Verklärung durch den Geist empfänglich ist, so kann man den Gedanken einer inneren

Uebereinstimmung der Naturgesetze mit den Gesetzen des bewussten Lebens unmöglich ablehnen, muss vielmehr auf eine tiefe Einheit derselben schliessen. Es sind nämlich geheimnisvolle und tiefgehende Analogien, die regelnd und begeisternd in den symbolischen Schöpfungen wirken. Kunst und Religion sind mehr als bloss Sache der Uebereinkunft; sie sind Offenbarungen dessen, was im verborgenen Grund der Seele und der Natur zugleich lebt, Wirkungen des tiefsten Grundes des Seins selber, der absoluten Energie, die sich gleichlaufend in der Entwicklung der Naturwelt, wie in der der sittlichen Welt offenbart. Unter allen Dingen verbirgt sich irgend ein Geheimnis; die Erscheinungen sind bloss Schleier. Darum ist es auch ihre Bestimmung, Symbole für uns zu werden.

Der Begriff des Symbols und der des Mysteriums sind Korrelativbegriffe. Wer von einem Symbol redet, spricht zugleich von Verhüllung und Offenbarung. Wenn die lebendige Wahrheit gegenwärtig und gar wahrnehmbar wird, so bleibt sie doch verschleiert. Dasselbe Bild, das sie für das Herz enthüllt, bleibt für den Verstand eine unüberschreitbare Schranke. Man kann von ihm sagen, was der Dichter vom Gefühl des Unendlichen sagt (denn im grunde genommen handelt es sich stets um dieselbe Sache): was uns beunruhigt, ist

„es nicht zu fassen und es doch zu sehen“.

Diese Unruhe legt sich, wenn wir die Ursache kennen, aus der sie stammt. Das Symbol ist die einzige Sprache, die für die Religion passt. Wir haben das Bedürfnis, das kennen zu lernen, das wir anbeten; denn man betet ja das nicht an, von dem uns alle Wahrnehmung abgeht. Aber es ist ebenso unvermeidlich, dass wir es nicht völlig begreifen; denn man betet hinwiederum wohl das auch nicht an, was man allzuklar begreifen würde, da ja begreifen soviel als beherrschen ist. Das nun ist die doppelseitige und widerspruchsvolle Lage der Frömmigkeit, der eben das Symbol zu entsprechen bestimmt zu sein scheint. Auch hat die Frömmigkeit niemals eine andere Sprache gehabt.

In den Betrachtungen dieser Art könnte man auch noch eine Erklärung für das unlösbare Band finden, das von Anfang an Religion und Kunst miteinander verknüpft.

Aber kehren wir zur Untersuchung des Symbols im eigentlich religiösen Sinne zurück und fragen wir uns, was sein Leben und seine Kraft ausmacht.

Es wäre eine Täuschung, zu glauben, dass ein religiöses Symbol Gott an sich darstelle und dass infolgedessen sein Wert von der objektiven Genauigkeit abhänge, womit es Gott darstellt. Der wahre Inhalt des Symbols ist durchaus subjektiv; er bezeichnet das Verhältnis, in welchem das Subjekt mit Gott zu stehen sich bewusst ist, oder, besser gesagt, die Art und Weise, wie es sich von Gott bestimmt fühlt. So ruft der Psalmist: „Der Herr ist mein Fels“ oder „der Herr ist ein verzehrend Feuer“; so lehrt uns Christus sprechen: „Unser Vater.“ Das sind doch gewiss nichts weniger als wissenschaftliche oder in diesem Fall gar metaphysische Begriffsbestimmungen über Gott. Diese Bilder drücken einfach das Verhältnis des unbedingten Vertrauens, der Furcht und der kindlichen Liebe aus, welche der Geist Gottes selbst durch sein geheimnisvolles Wirken in dem Geist des Menschen, in dem er sich offenbart, hervorbringt. Aus solchen verschiedenartigen Empfindungen entstehen von selber die gewaltig-einfachen Bilder, welche jenen Empfindungen zum Ausdruck dienen, welche aber, wenn man von diesen subjektiven Erfahrungen absieht, ihren Inhalt und folglich auch ihre Wahrheit völlig verlieren.

An diesem Punkte wird auch deutlich, in was psychologisch die religiöse Inspiration besteht. Sie hat durchaus nicht das Ziel und den Zweck, völlig ausgemachte exakte und objektive Ideen zu empfangen und den Menschen über das mitzuteilen, was seiner Natur nach wissenschaftlich unerkennbar ist; sondern sie besteht in einer Erhebung und Bereicherung des Innenlebens des Subjekts; sie bringt die innere religiöse Aktivität in Schwung, weil Gott selbst sich in ihr offenbart; sie ruft neue Empfindungen ins Leben und begründet damit neue konkrete Beziehungen Gottes zum Menschen und auf grund dieser schöpferischen Thätigkeit erzeugt sie aus sich selber neue Bilder und neue Symbole, deren positiver und wirklicher Inhalt eben diese Offenbarung des Gottgeistes im Innenleben des Menschengeistes ist.

Die grössten schöpferischen Geister auf religiösem Gebiete sind auch die grössten Schöpfer von Symbolen gewesen. Die Prophetie im biblischen Sinne des Wortes hat die göttliche Offenbarung nie anders als in der Form von Bildern gegeben. Und woher entstehen diese Bilder, wenn nicht aus der Erhöhung des religiösen Lebens der Propheten selber, welche

von innen heraus nach aussen sich freien Ausdruck schafft? Jede andere Fassung der religiösen Inspiration steht im Widerspruch mit der Psychologie und kann nur für ein leeres Blendwerk gehalten werden.

Auf die Frage, woher die lebendige Kraft des Symbols stamme, antworten wir: aus der ursprünglichen organischen Einheit zwischen dem Gefühl der Frömmigkeit und dem Bild, welches dieses Gefühl sofort ins Bewusstsein übersetzt. Das ist ja die organische Einheit von Seele und Leib. Diese Einheit ist um so stärker, je grösser die schöpferische Kraft war, welche das Symbol erzeugt hat. Sie begründet die Wahrheit des Symbols, weil sie sein Leben begründet. Um lebendig zu sein, dazu genügt es, dass das Symbol wahr sei, dass Bild und Gefühl einander völlig decken. Wenn ich vertrauensvoll ausrufe: „Der Herr ist mein Fels“, so ist freilich ein Fels ein gar dürftiges Bild für Gott, und dennoch giebt es dagegen nichts einzuwenden, wenn dieses Vertrauen wirklich empfunden wird. Daraus folgt, dass man den Wert eines Symbols nicht an der Natur des gebrauchten Bildes messen darf, sondern an dem geistigen Wert der Beziehung zu Gott, in welche es uns hineinversetzt. Der sittliche Wert dieses Verkehrs macht allein den inneren Wert einer Religion aus und gestattet es, ihr den richtigen Platz in der Entwicklung der Menschheit anzuweisen.

Doch kommt stets ein Augenblick, wo sich dies Bild von dem Gefühl, das es erzeugt hat, loslöst und wo es sich als solches im Gedächtnis fixiert. Indem sodann die Reflexion über das Bild nachsinnt, bildet sie es zu einem mehr oder weniger abstrakten Begriff um und nimmt damit diesen Begriff für eine Darstellung des Objekts der Religion selber. Aber da bricht dann sogleich der schon anfangs erwähnte ursprüngliche Gegensatz zwischen dem transcendenten Objekt der Religion und der Natur des Erscheinungsbildes hervor, durch welches wir es darzustellen streben. Daher stammt der in jeder symbolischen Vorstellung verborgene Widerspruch. Um nun diesen Widerspruch aufzuheben, strengt sich unser Verstand an, aus diesen Vorstellungen mehr und mehr das sinnliche Element zu eliminieren, welches ihnen noch anhaftet und die Angemessenheit an ihr Objekt verhindert.

Das Denken schwächt also die ursprüngliche Metapher auf dem Wege der Verallgemeinerung und fortschreitender Abstraktion ab; es schleift sie wie auf einem Schleifstein ab. Aber

wenn das metaphorische Element verschwunden ist, so verfliegt eben auch der Begriff selber als positiver Begriff. Es geht wie mit den geheimnisvollen Lampen, die nur unter einer Alabasterkugel brennen. Man kann ja die feste Hülle immer dünner und damit auch durchscheinender machen. Aber man hüte sich ja, dieselbe zu zerbrechen, sonst erlischt die Flamme alsbald und lässt uns im Dunkel zurück.

Geradeso verhält es sich auch mit unseren allgemeinen Vorstellungen über das Objekt der Religion. Wenn das metaphorische Element gänzlich entfernt ist, werden sie einfach negativ, widerspruchsvoll und verlieren allen wirklichen Inhalt. Solcher Art sind unsere reinen Ideen vom Unendlichen und vom Absoluten. Will man ihnen nun einen positiven Charakter wiedergeben, so muss man ihnen ein positives Erfahrungselement beifügen. Das geschieht nun, wenn man sagt, Gott sei die höchste Urkraft der Dinge, die schöpferische Ursache des Alls, Geist, Richter, Vater[1].

Alle unsere religiösen Ideen werden daher wegen ihrer Entstehung aus ursprünglichen religiösen Symbolen selbstverständ-

[1] Man hat in der französischen kritischen (neukantischen) Schule bisweilen versucht, den Anthropomorphismus dem Symbolismus entgegenzustellen, als ob es zwei kontradiktorische Verfahren wären. Es ist indessen leicht einzusehen, dass der Anthropomorphismus nur eine besondere Art des Symbolismus ist. Um sich Gott vorzustellen, hat der Mensch die Wahl, Bilder aus allen Gattungen der Natur zu entlehnen, aus dem Mineralreich, dem Reich der organischen Welt, von der menschlichen Gestalt und aus der sittlichen Weltordnung. Und in der That hat er auch alle diese Mittel angewendet. Die Symbole, die er aus der sittlichen Welt entlehnt hat, sind über die anderen alle erhaben — darüber ist kein Wort zu verlieren — und sie sind es allein, welche das religiöse Bewusstsein, wenn es zu einem gewissen Grade der Entwicklung gelangt ist, ertragen kann. Aber das Verfahren bleibt das gleiche; es bleibt wesentlich symbolisch und das Bild giebt niemals eine Begriffsbestimmung über das Wesen. Wenn man sagt, Gott sei der „vollkommene Mensch“, kehrt man ganz naiv zu den Illusionen der Mythologie zurück. Gott kann nicht weniger sein als der Mensch; aber er ist sicherlich unendlich viel mehr. Bewusstsein, Denken und Gefühle sind aber einmal bei uns an einen sinnlichen Organismus, an ein Nervensystem, an ein Gehirn gebunden, ohne welche wir dieselben gar nicht fassen können. Will man nun Gott einen Leib und ein Gehirn zuschreiben? Wenn man das thut, ist das dann nicht Idolatrie? Thut man es aber nicht, muss man es dann nicht zugestehen, dass Gott in seinem Wesen und in den metaphysischen Formen seines Wesens für uns unerkennbar ist, da er über Zeit und Raum hinaus ist, wenigstens in dem Sinne, dass er zwar nicht unseren Mitteln einer symbolischen Vorstellung sich entzieht, wohl aber den Mitteln einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung?

licherweise und bis ans Ende hinaus einen symbolischen Charakter an sich tragen. Wie der Same, so die Pflanze. Darum wird auch sogar die Dogmatik für das religiöse Leben stets nur eine höhere Art des Symbolismus sein, d. h. eine Form, welche, wenn ihr im Innern der wirkliche und lebendige Glaube abgeht, keinen Wert mehr hat und nur einer tauben, eingetrockneten Nuss gleicht. Wenn also die Dogmen den Glauben erhalten oder gar erzeugen können, so ist es gewiss noch viel sicherer, dass ursprünglich der Glaube die Dogmen erzeugt und sie in der Folge wieder ins Leben zurückruft.

Es giebt freilich wohlmeinende Christen, welche gegen diese unentrinnbaren Schlussfolgerungen aus der strengen Untersuchung der religiösen Erkenntnis und ihres psychologischen Entstehens sich auflehnen. „Vorausgesetzt, dass ihr Recht habt" — so werden sie sagen —, „und dass in der That die innere Beschaffenheit unserer Geistesnatur unser religiöses Denken zu symbolischen Formen verurtheilt, sollte es darum für die übernatürliche göttliche Offenbarung nicht möglich sein, uns über diese Schranken hinüberzuhelfen und uns religiöse Ideen zuzuführen, die ihrem Objekt völlig entsprechen und folglich auch reine und unveränderliche Wahrheit besitzen?" — Es erscheint uns doch als eine sehr sonderbare Forderung, zu verlangen, dass eine Offenbarung Gottes ausserhalb derjenigen Bedingungen des Erkennens, d. h. ausserhalb der Formen sich vollziehe, unter denen sie allein uns zugänglich sein kann. Sieht man denn nicht, dass damit der Gedanke einer Offenbarung mit sich selbst in Widerspruch gerät? Wenn Gott uns ein Geschenk hat machen wollen, das wir sollten in Empfang nehmen können, musste er dann nicht die Form desselben der Form unseres Geistes anpassen und sich unserer Vorstellungen und unserer Sprache bedienen, um uns das Wesen seiner Wohlthaten verständlich zu machen? Nun ist es aber gewiss, dass unsere Vorstellungen, sobald man sie aus der Anschauung von Raum und Zeit herausnimmt, mit sich selber in Widerspruch geraten und sich gegenseitig aufheben, und dass wir genötigt sind, die Dinge der unsichtbaren und ewigen Welt in Bilder aus der wirklichen, irdischen Welt zu fassen und darin zum Ausdruck zu bringen? Wenn Gott sich anderer als menschlicher Mittel bediente, um zu uns von seinen Geheimnissen zu reden, so würden wir ihn gar nicht verstehen, und dann wäre ja seine Offenbarung gar keine Offenbarung mehr.

Und hat nicht gerade aus diesem Grunde Gott, um sich den Menschen zu offenbaren, stets Menschen zu seinen Werkzeugen genommen? Und hat nicht darum auch der, den wir seinen Sohn nennen, stets nur in Bildern und Gleichnissen von den Dingen des Reiches Gottes gesprochen?

Niemand hat diese symbolische Form mehr und mit mehr Sachkenntnis vorgezogen als Christus; er hat ja niemals von einer anderen Gebrauch machen wollen. Diese Bevorzugung kommt nicht allein, wie man glaubt, davon her, dass er ein glückliches Mittel darin gefunden hat, um volkstümlich zu sein und sich jedermann verständlich zu machen. Er ging überdies von der Ansicht aus, dass keine andere Ausdrucksweise den geistigen Forderungen der Frömmigkeit so natürlich sich anpasse, wie die Bildersprache. Er sah darin eine von Gott selbst bestimmte Ordnung. Und das ist auch die Wahrheit. Das Symbol wendet sich nicht etwa bloss an den reinen Verstand, sondern an das ganze Ich in seiner centralen Thätigkeit, an das „Herz“. Es rüttelt unser subjektives Geistesleben auf; es erweckt unser religiöses Bedürfnis, ehe es dasselbe befriedigt. Wenn die Seele das Symbol vernimmt, sinnt sie darüber nach und erfährt an sich den lebendigen Inhalt, den es einschliesst. Ist aber die Seele träg und tot, so findet sie in dem Symbol nichts und versteht davon nicht einmal theoretisch etwas; daher ist es auch buchstäblich wahr, dass dieselbe symbolische Form, die den einen eine herrliche Offenbarung vermittelt, für die anderen ein verschlossener und leerer Buchstabe bleibt. Von diesem Gesichtspunkt ist allein auch jenes andere Wort Jesu, das dem vulgären Sinn so paradox, für das Auge der Glaubenserfahrung so reich und so zutreffend erscheint, recht wohl verständlich: „Wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe; wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, das er hat.“ Gott kommt mit seinen Gaben stets nur einem gefühlten Bedürfnis und einem wirklichen Verlangen des Menschen entgegen.

VII.

Schluss.

Aus all dem Vorhergehenden folgt nun, dass das religiöse Erkennen notwendigerweise dem Gesetz der Umbildung unterworfen bleibt, welches alle Manifestationen des menschlichen Denkens und Lebens beherrscht.

Weil aber zwischen dem göttlichen Objekt der Religion und den zu seinem Ausdruck gebotenen Mitteln ein Missverhältnis und eine Ungleichartigkeit besteht, so wird es bei allen ihren Schöpfungen stets möglich und notwendig sein, zwischen der Form und dem Wesen, dem Leib und der Seele zu unterscheiden. Der religiöse Symbolismus wird also nicht bloss sehr veränderlich, sondern auch, und zwar mit Recht, stets neuen Auslegungen unterworfen bleiben.

Diese Veränderlichkeit ist indessen durchaus nicht unbegrenzt, wie man bisweilen zu glauben scheint. Sie bleibt notwendig in gewissen Grenzen eingeschlossen, welche, wenn es auch nicht leicht ist, sie theoretisch zu definieren, doch nichtsdestoweniger genau fixiert sind; denn die grossen religiösen Schöpfungen sind Organismen, und jeder Organismus trägt in sich selber vermöge der Bestimmung seiner eigentümlichen Natur das genaue Maass seiner Umbildungsfähigkeit.

In jedem lebendigen Organismus giebt es ein Prinzip der Stabilität und ein Prinzip der Bewegung. Die Identität des menschlichen Wesens beharrt durch alle äusseren und inneren Veränderungen hindurch, denen der Mensch unterworfen ist. Die Sprache eines Volkes bewahrt trotz ihres stetigen Wechsels einen festen Grundstock, und sie besteht so lange, als das Volk selber besteht. Ebenso verhält es sich bei jeder geschichtlichen Religion. Ihr fundamentales und regulatives Prinzip bildet der lebendige Verkehr zwischen der Seele und Gott. Die Form und die äussere Verwirklichung dieses Prinzips hängt von der Rasse, dem geographischen Milieu und den Zeitverhältnissen ab. Sie wird sich also mit diesen Umständen verändern. Aber es ist auch begreiflich, dass, da der religiöse Typus oder das organische Prinzip dasselbe bleibt, auch die Religion mitten durch den Verlauf der unablässigen Bewegung ihrer Dogmen, Riten und Symbole hindurch als dieselbe sich ausweisen wird. Ihr Leben ist dabei auf dem Spiel. Formen, die sich nicht mehr biegen und verändern lassen, Symbole, für die eine lebendige und neue Auslegung erschöpft ist, ein starr gewordener Leib, der die von aussen kommenden Elemente nicht mehr sich aneignet und ausscheidet, stellen den Zustand des Todes und der Unfruchtbarkeit dar, dem die Auflösung alsbald folgen wird.

Wahrhaft fromme Leute haben ein Recht, hartnäckig an der Stabilität ihres Frömmigkeitsprinzips festzuhalten, da, so

lange ein höheres Prinzip für sie noch nicht aufgetaucht, dieses eben den Schatz ihres geistlichen Lebens bildet, den es zu verteidigen gilt; aber sie sollen ebenso sehr auf die Erneuerung der Formen und Vorstellungen in ihrer Religion dringen; denn das ist allein der Beweis dafür, dass ihr Schatz seinen Wert und ihr religiöses Prinzip seine organisatorische Kraft behalten hat. Das Leben einer Religion bemisst sich nach dieser Fähigkeit, sich anzupassen und sich zu erneuern. Das Christentum ist deshalb die universelle und ewige Religion, weil ihr Wirkungsvermögen in dieser Hinsicht unendlich ist.

Christus ist erst gekommen, „als die Zeit erfüllet war". Was heisst das anderes, als dass die Erscheinung einer überlegenen Form der Religion durch den allgemeinen Stand der menschlichen Entwicklung bedingt ist, ohne welche sie gar nicht hätte erscheinen können? Das Gesetz des religiösen Denkens ist ja thatsächlich dasselbe, welches das Leben des Geistes überhaupt beherrscht. Freilich folgt daraus nicht, dass unter den verschiedenen Geistesvermögen der Menschen und unter den verschiedenen Zweigen der Civilisation stets Harmonie regiere. Wir haben es schon gesagt und hier ist es am Ort, es zu wiederholen: bald schreitet das gährende religiöse Bewusstsein in ahnungsvoller Weise den Zeiten voraus und dann haben wir die Propheten und die Vorläufer, alle die Männer, welche eine erst in der Zukunft sich erfüllende religiöse Entwicklung zum voraus anzeigen und vorbereiten. Ein andermal tritt das Gegenteil ein: die Propheten schweigen und die Religion bleibt hinter der Civilisation zurück. Dann kommt es zu einem heftigen Aufeinanderplatzen zwischen den überlieferten, von der Auktorität geschützten Begriffen und den neuen Anschauungen, die sich der menschliche Geist errungen hat. Hier liegt dann der Ursprung der Konflikte und Krisen, wo der aus der Vergangenheit ererbte religiöse Besitz in Gefahr zu geraten scheint. Diese Furcht ist grundlos; eine neue Synthese bildet sich stets wieder.

Diese Umbildung der religiösen Vorstellungen geschieht in den meisten Fällen auf unmerkbare Weise; aber sie steht niemals still, was man auch für Vorsichtsmaassregeln gegen sie ergreifen und welche Hindernisse man ihr auch in den Weg legen möge. Der Fluss strömt immer weiter. Seine Wasser sammeln sich hinter dem Damm und steigen immer höher; die

einzige Wirkung der Dämme ist ein gewaltsamer Durchbruch des Wassers, d. h. eine Revolution. Man erlebte es im 16. Jahrhundert. Thäte man nicht besser daran, an die Stelle dieser revolutionären Ausbrüche, welche in der religiösen Gesellschaft zu schmerzlichen Rissen führen, wie in der Politik, den normalen Fortschritt der Entwicklung zu setzen? Diese kann nichts aufhalten. In mehr oder minder bewusster Weise führt der Geist einer neuen Zeit auch eine neue Auslegung der alten Formeln ein. Der neue Wein gährt jedes Jahr in den alten Gefässen. So bildet sich die Tradition, obwohl eigensinnig festgehalten, doch langsam fort und gewinnt eine andere Bedeutung. Man braucht nur die Dogmengeschichte zu durchwandern, um hier Beispiele für diese Erscheinung in Hülle und Fülle zu finden. Unter den Archaismen der Worte verbergen sich die Neologismen der Ideen. Die abstrakten und starren Formeln, die nicht mehr für diese weitere Auslegung sich eignen, werden zuerst weggespült. Im Gegensatz dazu haben diejenigen den längsten Bestand, welche sich am besten den neuen Begriffen und Anschauungen anpassen. Die ältesten Symbole, die ja die Frucht der Glaubensinspiration und nicht der logischen Reflexion sind, die Bilderreden, welche unwillkürliche Erzeugnisse aus dem Bewusstsein Christi sind, bleiben ewig; denn sie schliessen in einer Metapher ohne wissenschaftlichen Anspruch einen rein religiösen Inhalt in sich, der für eine beharrliche Reproduktion im Innenleben seiner Jünger und für unendliche Auslegungen in ihrem Denken empfänglich sich beweist.

Dieser historische Gesichtspunkt oder vielmehr dieses geschichtliche Gefühl nötigt auch die furchtsamsten Denker, im Dogma zwischen Substanz und Accidens, zwischen Frucht und Hülle zu unterscheiden. Unglücklicherweise täuscht man sich aber sehr häufig über die Art, wie man diese Unterscheidung zu machen hat, um sie wissenschaftlich zu rechtfertigen und das Ziel zu erreichen. Was ist willkürlicher, weniger zu rechtfertigen und in Wirklichkeit weniger ausführbar, als z. B. das oberflächliche Verfahren einer ihrem Prinzip untreu gewordenen Orthodoxie, wenn sie meint, unter den kirchlichen Dogmen eine Scheidung in Fundamental- und Neben- oder gar überflüssige Artikel vornehmen zu können? Welche Auktorität giebt ihr zu dieser Scheidung ein Recht? Wer erkennt nicht bei nur einigem Nachdenken, dass die Trennungslinie, die man sucht, nicht zwi-

schen den Dogmen hindurchgeht, um die einen von den anderen zu scheiden, sondern dass sie im Innern eines jeden Dogmas ist, und dass es sich darum handelt, zwischen seinem religiösen Inhalt, den es festzuhalten gilt, und seinem symbolischen Ausdruck, der ins unendliche wechseln kann, zu unterscheiden? Die Substanz eines Dogmas kann ja nicht ein anderes Dogma sein, noch die Grundlage des Symbols ein anderes Symbol; sonst wäre es ja möglich, in diesem neuen Dogma oder Symbol noch einmal zwischen Grund und Form zu unterscheiden und die kritische Arbeit müsste von neuem beginnen. Der wesentliche Inhalt der Dogmen und der Symbole ist die religiöse Realität selbst, d. h. der Lebensprozess, den der unendliche und ewige Gottesgeist durch seine Selbstoffenbarung im Menschengeist und in den Erfahrungen des frommen Gemütes selber erzeugt. Die doppelte Aufgabe der Dogmenkritik wird es darum sein, einerseits genau die innere religiöse Thatsache festzustellen und zu beschreiben, andererseits sich über die psychologischen und historischen Bedingungen Rechenschaft zu geben, welche die unaufhörlich sich erneuernden Formen des religiösen Denkens leiten; sie wird also die Unterscheidung rechtfertigen, die wir soeben aufgestellt haben und welche die Grundlage unserer Theorie des Symbolismus bleibt.

Versuchen wir aber noch, zwei Missverständnissen vorzubeugen. Wenn wir sagen, man müsse in den Dogmen zwischen der religiösen Substanz und der intellektuellen Form unterscheiden, so will das nicht bedeuten, man könne oder solle beide von einander isolieren, oder man könne hoffen, je einmal beide getrennt, für sich, zu haben. Das fromme Gefühl wird uns selbst nur bewusst und für andere nur erkennbar, wenn es sich in einem Ausdruck oder in einem intellektuellen Bilde verkörpert hat. Eine Religion ohne Lehre, eine Frömmigkeit ohne Gedanken, ein Gefühl ohne Ausdruck sind Dinge, die sich völlig widersprechen. Es ist ein ebenso vergebliches Bemühen, die reine Frömmigkeit für sich herausstellen zu wollen, wie in der Philosophie nach einer Definition des Dings an sich zu suchen. Wenn wir von einer inneren religiösen Thatsache, von einer Frömmigkeitserfahrung reden, so meinen wir also damit nicht eine nackte Erfahrung, sondern ein bewusstes psychologisches Phänomenon, eine scharf bestimmte und folgerichtig auch formulierte religiöse Erfahrung.

In zweiter Stelle handelt es sich beim religiösen Wissen garnicht um eine isolierte Erfahrung oder nur um die Erfahrung eines einzelnen Individuums. Da würde die Sache sehr unsicher und das Beobachtungsfeld wäre viel zu eng. Es handelt sich für uns nur um das individuelle Leben, wie es sich in seiner Kontinuität auffassen lässt, und um das Leben der religiösen Gemeinschaft, wie es sich in seiner historischen Entwicklung darstellt.

Es handelt sich um eine Thatsache, die ebenso, ja noch mehr sozialer und universeller, als individueller Natur ist; denn nur im sozialen Leben der Gattung, nur in den organisierten religiösen Gemeinschaften, in ihren Einrichtungen, in ihrem gemeinschaftlichen Kultus, in der Liturgie, in den Glaubensregeln und in der Disziplin verwirklicht die Kirche objektiv ihr Grundprinzip, offenbart sie ihr Seelenleben und entwickelt sie ihre Macht. Nur als soziale Manifestation kann sie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden und bedarf sie einer wissenschaftlichen Erklärung. Auch ist wohl ein religiöses Leben, das im individuellen Bewusstsein verborgen bleibt, das sich nicht mitteilt, das keine geistliche Gemeinsamkeit, keine Seelenbrüderschaft erzeugt, eigentlich soviel als gar nicht vorhanden; es ist nur eine sentimentale Velleität, eine poetische Eintagsblüte, bedeutungslos für das Individuum selber wie für das Menschengeschlecht.

Aus diesen Betrachtungen ergiebt sich nun auch eine Methode. Die dogmatische Behandlung des religiösen Erkennens hat zu ihrem Gegenstand die Ueberlieferung der religiösen Gemeinschaft, so wie sie in ihren geschichtlichen Urkunden festgestellt, erhalten und entwickelt worden ist. Sie hat diese Tradition von dem symbolischen Gesichtspunkt aus, den wir soeben definiert haben, als die objektive Offenbarung des inneren Lebens der Kirche und ihrer Frömmigkeit zu betrachten. Darum wird diese Tradition durchaus nicht als eine tote und starre Sache erscheinen, sondern als eine Macht, die in uns selber fortwirkt. Diese Seele nun in ihrer fruchtbaren Fortentwicklung und in der beharrlichen Erneuerung ihres äusseren Organismus zu erfassen, sie und ihren Organismus in ihrer lebendigen Einheit zu begreifen, die Entstehung der Dogmen und ihre lange Zeit dauernden Umbildungen als beständige und notwendige Verkörperung des sich hierin offenbarenden Prinzips zu erzählen,

in der Geschichte diese ununterbrochene Kette zu verfolgen und dieselbe bis in unser eigenes Leben durch eine sprunglose Entwicklung fortzusetzen: das ist die zugleich kritische und positive, konservative und fortschrittliche, im Glauben feste und doch stets gegen die Wissenschaft offene Art und Weise, deren Anwendung auf alle religiösen Schöpfungen uns der kritische Symbolismus gestattet[1].

Der Irrtum derjenigen Form der religiösen Erkenntnis, welche man Orthodoxie nennt, besteht darin, dass der historisch und psychologisch bedingte Charakter aller Lehren verkannt und der Versuch gemacht wird, zum Absoluten zu erheben, was doch nur Erzeugnis einer bestimmten Zeit ist und notwendig sich verändern muss, um überhaupt in der Zeit leben zu können. Unfähig, den Lauf der Ideen und die Bewegung des Geistes aufzuhalten, kann sie ihre Herrschaft nur durch politische Maassregeln aufrichten, durch Glaubensgesetze, die wie bürgerliche Gesetze erlassen und angewendet werden, durch Entscheidungen von Päpsten, Bischöfen und Synoden, durch Ketzerprozesse, durch dogmatische Richtersprüche. Die Orthodoxie hat den Sinn für den symbolischen Charakter der Glaubensbekenntnisse verloren, obgleich sie dieselben immer noch Symbole nennt. Ihr Unglück und ihr Fehler ist der, antihistorisch zu sein.

Der Irrtum des Rationalismus, dieses unzertrennlichen Bruders und Feindes aller Orthodoxie, ist gleichgeartet, nur entwickelt er sich in entgegengesetzter Richtung. Er misskennt an den Dogmen und überlieferten Symbolen durchaus nicht ihren unvollkommenen und prekären Charakter; ja er möchte ihn eher übertreiben; aber er misskennt ihren spezifisch reli-

[1] Auf einem anderen Wege und unabhängig ist mein Amtsbruder und Freund, Herr Eugen Ménégoz, zu demselben Schluss gelangt. Vgl. seine „Réflexions sur l'Evangile du salut“, 1879, mit noch schärferer Entschiedenheit bestätigt und entwickelt in seiner „Théologie de l'Epitre aux Hébreux“, 1894. „Wir werden durch den Glauben unabhängig von den Glaubensanschauungen selig.“ Jeder, der diese Unterscheidung mit einiger Logik und Schärfe macht, kommt zum Symbolismus. Vgl. Ed. Stapfer. Jésus-Christ pendant son ministère (Schluss), 1897. Durch Kombination der Ansichten von Ménégoz und der meinigen, die sich gegenseitig ergänzen, konnte man darauf kommen, dieser neuen Auffassung den Namen „Symbolo-fideismus“ zu geben. Diese Bezeichnung ist durchaus zutreffend, denn sie bringt die beiden Elemente der Religion in ihrer wesentlichen Unterscheidung und in ihrer organischen Einheit zum Ausdruck.

giösen Inhalt. Die Orthodoxie täuschte sich über die Natur des Leibes der Religion; der Rationalismus täuscht sich über die Natur ihrer Seele. Unter den alten überlieferten Vorstellungen sucht er andere, moralische und rationale Ideen, die weniger mit sinnlichen Elementen vermischt und darum weniger widerspruchsvoll sein und dann das Wesen der Religion bilden sollen. Im Grund ersetzt er die überlieferten Dogmen mit anderen Dogmen, die er für einfacher hält und die ihm gerade wie jene als absolut wahr erscheinen. Aber eben, indem er der Religion einen rein rationalen und doktrinalen Inhalt giebt, beraubt er sie ihres wirklichen Gehaltes, nämlich der spezifisch religiösen Erfahrung; er tötet den Glauben, der, da er kein eigenes Objekt mehr hat, auch sein Daseinsrecht verliert. Für den Symbolismus und die religiösen Schöpfungen hat er noch weniger Sinn als die Orthodoxie; er befindet sich in völliger Unfähigkeit, sie zu begreifen und darum auch sie auszulegen. Der Hauptfehler und das Unglück des Rationalismus ist der, antireligiös zu sein.

Die Theorie des kritischen Symbolismus, dessen Grundlinien wir soeben entworfen haben, führt uns aus diesen alten und unfruchtbaren Gegensätzen hinaus. Sie entdeckt uns den besonderen Charakter von Wahrheit und Rechtmässigkeit, den die symbolischen Vorstellungen an sich tragen, ohne uns zur Verkennung des psychologischen und historischen Determinismus zu verleiten, welcher an ihnen Form und Erscheinung regelt. Man bilde sich ja nicht ein, dass von diesem Standpunkt aus alles in der Religion wankend werde und in Unsicherheit gerate, dass nichts mehr in ihr fixiert werde und dauernd bleiben könne. Im Fortschritt des Lebens soll der Mensch seine geistige Natur verwirklichen und das erreichen, was der Apostel die Mannesgestalt Christi nennt, in welchem ja das religiös-sittliche Ideal sich verwirklicht findet. Diese sittliche Gestalt ist eine Wirklichkeit, ja unter allen die höchste. Nach ihr gilt es unaufhörlich zu streben, und der Wert eines jeden Moments unseres Innenlebens hat sein Maass an dem Fortschritt, den er auf dem Wege zu diesem höchsten Ziel darstellt. Darum giebt es für dieses innere Leben eine Norm, die sich mit imperativer Nötigung im Gewissen geltend macht; folglich kann es auch normale und im Vergleich mit anderen normative Symbole geben. Das sind diejenigen, welche mit vollkommener Einfachheit und Angemessenheit entweder dieses ideale Ziel christlichen Lebens

oder irgend eines der notwendigen Momente desselben darstellen, durch welche die Seele hindurch muss, um zu ihm hinaufzugelangen. So giebt es mit Einem Wort Symbole, wie der „himmlische Vater“, das „Reich Gottes“, die „Wiedergeburt“, die „Ausgiessung des heiligen Geistes“, die so eng mit unserem religiösen Leben, seinem Ursprung, seinem Fortschritt oder seinem Ziel verbunden sind, dass man es nicht begreift, wie sie jemals sollten verschwinden können, es sei denn, dass das geistliche Leben der Menschheit selbst im Erlöschen begriffen wäre. Alle ausschliesslich religiösen Worte Christi, welche das Gewissen unmittelbar treffen, gehören in diese Reihe. Von ihnen konnte Christus auch sagen, ohne im Lauf der Jahrhunderte Lügen gestraft zu werden: „Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte vergehen nicht.“ Die religiös-sittliche Ordnung kann sich gar nicht kundgeben, ohne sich sogleich als noch unveränderlicher zu erweisen, als die Naturordnung.

Andererseits ist es ebenso leicht möglich, die Unterscheidung zu verkennen, die wir im Symbol zwischen Grund und Form gemacht haben. Denn diese Unterscheidung bildet die offene Pforte für die Kritik. Auch die konservativsten Männer bekennen, dass man einer Lehre anhängen könne, ohne sich den religiösen Inhalt, den sie einschliesst, angeeignet zu haben, dass man orthodox sein könne, ohne fromm zu sein. Sie machen es also einem jeden Glied der Kirche zur Pflicht, den Inhalt eines Symbols sich innerlich anzueignen. Doch, wie kann man einem die Pflicht dieser persönlichen Aneignung auflegen, ohne dass daraus alsbald ein Recht der kritischen Auseinandersetzung mit den überlieferten Formen hervorwächst? Ist es nicht für jeden Gläubigen eine psychologische Notwendigkeit, sein eigenes inneres religiöses Bewusstsein mit der allgemeinen Bildung, die er sich erworben hat, in Uebereinstimmung zu bringen? Was liegt daran, dass diese Synthesen und Vermittlungen gerade vermöge der ständigen Entwicklungskraft des Lebens und der Wissenschaft nicht anders als unbeständig und schwankend sein können? Das Gleichgewicht des Menschen, der marschiert, hebt sich bei jedem Schritte auf und stellt sich bei jedem Schritt wieder her. Das ist ja eben die notwendige Bedingung des Gehens.

Der Symbolismus, welcher in dieser Weise den Frieden in der einzelnen Seele herstellt, könnte das auch in den religiösen

Gemeinschaften bewirken. Im Katholizismus wird die Einigkeit der Kirche nur durch eine unfehlbare Centralgewalt und mit politischen Mitteln aufrechterhalten. Diese Gewalt schafft den Frieden, indem sie Schweigen auferlegt. Die Dogmen haben nur deshalb Bestand, weil sich niemand mehr mit ihnen abgiebt. Wie sollen nun die protestantischen Gemeinschaften ihre Einheit handhaben? Die katholische Methode richtet sie unvermeidlich zu grund, indem sie Spaltungen erzeugt, und zwar um so häufiger, je intensiver bei ihnen Leben und Denken ist. Die Theorie des Symbolismus bietet ihnen einen ehrenvolleren Ausweg. Sie lässt eine Versöhnung zwischen der Verehrung der überlieferten Symbole und der Unabhängigkeit des Geistes zu, indem sie den Gläubigen auf ihre eigene Verantwortung hin das Recht lässt, sich dieselben anzueignen und sie den eigenen Erfahrungen anzupassen. Sie werden sich an die Ueberlieferung mit um so mehr Aufrichtigkeit und Eifer anschliessen, da jeder darin das finden kann, was er für seinen eigenen religiösen Glauben bedarf. So wird sie eine Stütze, nicht ein Joch sein. Man wird sie lieben und verteidigen als das Band, das Generationen verbindet, als ein Familienerbe und als die Stätte, wo trotz Raum und Zeit die gottergebenen Seelen aller Nationen, Sprachen und sogar Bildungsstufen sich begegnen und vereinigen.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Namenregister.

Amiel 12.
Anselm von Canterbury 255.
Aristoteles 7. 182. 246 f.
Arius 182.
Athanasius 182. 215.
Athenagoras 78. 182. 214.
Augustinus 39. 59 f. 182. 190. 215. 230. 246.

Bacon 63.
Basilius 182.
Baur, F. Ch. 202 f.
Bayle 64.
Bellarmin 207.
Berengar 190.
Bernard, Claude 7. 303.
de Biran, Maine 12.
Bois, Ch. 227.
de Bonald 207. 377.
Bonnet, Ch. 64.
Bossuet 5. 110. 194. 253. 257.
Brunetière 5.

Calvin 39. 62. 171. 230. 264.
Cartesius s. Descartes.
Celsus 58.
Cicero 58 f. 73. 91. 182. 214.
Claudius von Turin 190.
Clemens von Alex. 182. 215. 246.
Comte, August 6 ff. 291.
Constant, Benjamin 206.
Cyrill von Jerusalem 215.

Darwin 220.
Descartes VII. 7. 17. 63. 254.
Diodor 119.
Dreyer 227.
Dubourg, Anna 298.
Duns Scotus 255.

Emery 227.
Ennius 111.

Galilei 63. 120. 249. 254.
Gaume 258.
Gaussen 77 f.
Gerhard, J. 62. 64.
Gerson 190.
Godet 227.
Gottschalk 190.
Gregor v. Nyssa 215.
Guizot 84.

Hegel XI f. 57. 237. 278.
Heraklit 182.
Herodot 111.
Herrmann, W. 227.
Hieronymus 182.
Horaz 244.
Hume 64. 279.
Hus 190.

Ignatius 180. 215. 219.

Justinus, der Märtyrer 59. 72. 78. 182. 214.

Kaftan, J. 227.
Kant XII. 7. 17. 41. 237. 280 ff. 285. 295.
Kepler 249.
Konstantin 182.
Kopernikus 220. 249. 280.

Laplace 41. 249.
Lavelaye, de 84.
Leibniz 7. 43. 63. 65. 194. 279.
Lemaitre, J. 23.
Leo XIII. 189. 194.
Leverrier 296.
Littré 7 ff.
Livius 28.
Lobstein, P. 227.
Locke 279.
Lucianus 58.
Lucretius 58.
Luther 39. 171. 192 f. 230. 243. 271.

Maistre, de 219. 277.
Marcellus v. Ancyra 215.
Marcus Aurelius 214.
Melanchthon 39. 299.
Ménégoz, E. 54. 57. 69. 321.
Möhler 233.

Newmann 233.
Newton 41. 249.

Occam, W. 255.
Origenes 59. 138. 246.

Pascal XII. 2. 7. 12. 16. 17. 24 f. 141. 146. 152. 249. 281. 299 f.
Pasteur 7.
Philo 78. 182. 246.

Plato XII. 7. 76. 182. 278.
Posidonius 182.

Renan 98.
Reuss, E. 122.
Ritter, H. 84.
Rousseau 64.

Sabatier, A. 227.
Savonarola 190.
Schleiermacher 20. 206. 230. 264. 271.
Schopenhauer 17.
Scotus Erigena 57. 59. 255.
Sécrétan, Ch. IX.
Seneca 91. 182. 214.
Serapion 262 f.
Socrates 7. 246.
Spencer, H. IX. 7 ff.
Spener 230.
Spinoza XII. 57. 63. 65. 254. 278.
Stapfer, E. 321.
Strauss, D. F. 139 f.

Taine 258.
Tatian 214.
Tertullian 60. 119. 138. 243.
Thomas v. Aquino 60. 255.

Vigilantius 190.
Vincent, Samuel 230.
Vinet, Al. 206. 230. 271.
Virgil 76.
Voltaire 206.

Wiclif 190.

Zeno 182.
Zwingli 171. 230.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Die Frage nach dem Wesen der Religion.

Grundlegung
zu einer
Methodologie der Religionsphilosophie.

Von
D. **Max Reischle,**
Professor in Göttingen.

8. 1889. M. 3.—.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.

Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpolitik
von
Paul Natorp.
8. 1894. M. 1.50.

PSYCHE.

Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.
Von
Erwin Rohde.

Zweite verbesserte Auflage.
Zwei Bände.

Gross 8. 1898. M. 20.—. In 1 Halbfranzband gebunden M. 22.50.
Feine Ausgabe geheftet M. 22.—. In 1 Liebhaberband gebunden M. 26.—.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

Das Geheimnis in der Religion.

Von
D. B. Duhm,
ord. Professor der Theologie in Basel.
8. 1896. M. —.60.

Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.

Von
P. D. Chantepie de la Saussaye,
Doctor der Theologie und Professor in Amsterdam.
8. 1898. M. —.60.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN FREIBURG I. B., LEIPZIG, TÜBINGEN.

Die Religion im modernen Geistesleben.

Mit einem Anhang:

Ueber das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan.

Von

D. **M. Rade,**

Pfarrer in Frankfurt a. M.

8. 1898. M. 1.40. Gebunden M. 2.–.

Archiv für Religionswissenschaft

in Verbindung mit

einer Anzahl hervorragender Fachgelehrten des In- und Auslandes

herausgegeben von

Dr. Ths. Achelis

in Bremen.

Das Archiv erscheint in Bänden zu je vier Heften im durchschnittlichen Umfang von sechs Bogen 8.

Preis Mark 14.– pro Band.

Erster Band.

Erstes und zweites Heft.

Die neue, durch 300 der namhaftesten Forscher des In- und Auslandes unterstützte internationale Zeitschrift sucht das gesamte Gebiet der Mythologie und Religion zu umfassen; ganz besonders lässt sie es sich angelegen sein, eine nähere Fühlung zwischen der Sprachwissenschaft im allgemeinen und der Völkerkunde, resp. Volkskunde als den zunächst beteiligten Disziplinen herzustellen.

Der Inhalt des **ersten Heftes** ist folgender: Nachdem der Herausgeber in einer Einführung das Ziel der Zeitschrift in grossen Zügen bestimmt hat, wird der Begriff Religionswissenschaft in einer eingehenden Untersuchung von Prof. HARDY nach verschiedenen Seiten hin erörtert. Ihm schliesst sich ein Aufsatz von Prof. ROSCHER an, der zunächst den jetzigen Stand der griechischen Mythologie und dann die Bedeutung des griechischen Gottes Pan behandelt. In den Miscellen (der zweiten Abteilung der Revue) bespricht Dr. SELER die Herkunft einiger Gestalten der mexikanischen Mythologie; Dr. VIERKANDT untersucht auf Grund einer Rezension eines Werkes von Prof. USENER das Verhältnis der Völkerkunde zur Philologie, Prof. BRANKY endlich handelt über die Rauten, besonders im germanischen Volksglauben. In der dritten Abteilung (Litteratur) referiert Dr. FOY über ein Werk von Prof. HILLEBRANDT: „Ritual-Litteratur. Vedische Opfer“. — Das **zweite Heft** enthält eine Abhandlung von Prof. Dr. E. SIECKE über „Der Gott Rudra im Rig-Veda“ und von Dr. WASER über „Charon“. In den „Miscellen“ behandelt Prof. STEINTHAL die Kröte im Mythos und Dr. ACHELIS den Ursprung der Religion als sozial-psychologisches Problem. Die „Litteratur“ ist vertreten durch eine Besprechung der Werke von R. FICK „Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit“ und von W. H. ROSCHER „Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side“.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg im Breisgau.

ALBERT BOSER
BUCHBINDEREI
MUENCHEN.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sabatier, Auguste,

Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage

Freiburg i.B. [u.a.] 1898

Ph.pr. 1036 pkb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170243-0